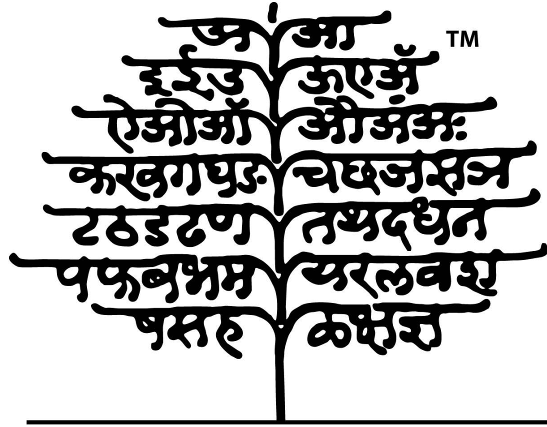
नवभारत

वर्ष ५ वें] मे १९५२ [अंक ८ वा

किंमत १ रुपया



मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत







नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)

महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

दैवी संपत् चरित्र-माला

संपादक—श्री. दा. न. शिखरे, : श्री. आपटे गुरुजी



जगाच्या इतिहासांत दोन प्रवाह स्पष्टपणें दिसतात. एक स्वार्थी, भोगवादी व हिंसाप्रधान. इतरांना जिंकून, लुबाडून, गुलाम बनवून त्यांचेवर आपली सत्ता चालवावी, अशा महत्त्वाकांक्षेचे पराक्रमी व सामर्थ्यशाली पुरुष इतिहासांत आढळतात; किंबहुना त्यांनीं चालविलेल्या लढाया, त्यांनीं केलेल्या कत्तली, त्यांनीं घडविलेले रक्तपात यांनींच इतिहासाचीं बरींचशीं पानें रंगलेलीं असतात.

पण समाजाची जी धारणा होते व मानवजातीची जी प्रगति होते, ती दुसऱ्या कोटींतील थोर लोकांकडूनच. अभय, सत्य, दया, क्षमा, शान्ति, तेज इत्यादि दैवी संपत्तीच्या विभूतीच मानवांना प्रेमाचा व ऐक्याचा मार्ग दाखवितात. स्वतःला दिसलेलें सत्य स्थापण्यासाठीं व अन्यायाचें निर्दाळण करण्यासाठीं ते मूकपणें जनतेची सेवा करीत राहतात—अवश्य तर, त्या कामीं आत्म-बलिदानहि करतात. अशा पुरुषोत्तमाची ओळख प्रचलित इतिहासांतून फारच थोडी करून दिली जाते.

ती ओळख महाराष्ट्रीय वाचकांना यथाशक्य प्रमाणांत करून द्यावी, या हेतूनें "दैवी संपत् चरित्र-माला" काढलेली आहे. पृथ्वीच्या पाठीवरील सर्व देशांतील व सर्व धर्मांतील प्रेमपूर्ण व सेवाशील स्त्री-पुरुषांच्या जीवनांतील उदात्त कथा या 'मालें'त दिल्या जातील. साधारणपणें प्रत्येक पुस्तकांत अशा आठ अहिंसक संतांचीं चरित्रें असतील व अशीं एकूण बारा पुस्तकें निघतील.

कवि श्री. बा. भ. बोरकर, 'आनंद' कर्ते श्री. गोपीनाथ तळवलकर, श्री. दे. ना. टिळक, श्री. काकासाहेब बर्वे इत्यादि लेखन-साहाय्य करणार आहेत. पहिलें पुस्तक प्रसिद्ध झालें आहे. हें शंभर पृष्ठांचें असून त्याची किंमत एक रुपया आहे.



सुलभ राष्ट्रीय ग्रंथमाला, पुणें २

वर्ष पांचवें
अंक ८ वा

नवभारत

मे
१९५२

अनुक्रमणिका





वर्गणीदारांस सूचना

(१) 'नवभारत'चा अंक दरमहा १ तारखेच्या आंत नियमितपणें काळजीपूर्वक पोस्टांत टाकला जातो. वर्गणीदारांस जर आपला अंक ५ तारखेपर्यंत मिळाला नाहीं तर त्यांनीं प्रथम स्थानिक पोस्ट ऑफिसांत चौकशी करून नंतर आमचेकडे लिहावें. अंक शिल्लक असला तरच पाठविला जाईल. अंक न मिळाल्याबद्दल १० तारखेनंतर येणाऱ्या तक्रारीस उत्तर दिलें जाणार नाहीं.

(२) वर्गणीदार कोणत्याहि महिन्यापासून होतां येतें.

(३) पत्रव्यवहार करतांना नेहमीं अनुक्रम-नंबर अवश्य लिहावा. 'नवभारत' कचेरींतून दरमहा जो अंक रवाना होतो त्यावर पत्त्याच्या वरच्या बाजूस डाव्या हाताला अनुक्रम-नंबर लिहिलेला असतो.

(४) पत्ता बदलावयाचा असल्यास त्याबद्दलची सूचना कचेरीस २५ तारखेपूर्वी मिळाली पाहिजे. त्यानंतर सूचना-पत्र आल्यास त्याची अंमलबजावणी त्याच महिन्यांत न होतां पुढील महिन्यापासून केली जाईल.

(५) 'नवभारत' च्या कोणत्याहि एजंटास वर्गणी वसूल करण्याचा अधिकार नाहीं. त्यामुळें कचेरी व वर्गणीदार या दोघांनाहि त्रास होतो व विलंब लागतो. म्हणून वर्गणी नेहमीं कचेरीकडे खालील पत्त्यावर पाठविण्याची कृपा करावी.

व्यवस्थापक

'नवभारत',

२९१ शनिवार, पुणें २

जाहिरातींचे दर

	सबंध पान	अर्धे पान	पाव पान
एक वेळ	७५	५०	३५
तीन वेळा	७० प्रत्येक खेपेस	४५ प्रत्येक खेपेस	३० प्रत्येक खेपेस
सहा वेळां	६५ ,,	४० ,,	२५ ,,
बारा वेळां	६० ,,	३५ ,,	२० ,,

पाव पानापेक्षां कमी जाहिरात स्वीकारली जात नाहीं.

कव्हर पान नं. ४	प्रत्येक वेळेस	५० रुपये
कव्हर पान नं. २ व ३	,, ,,	२० रुपये

(१) सर्व जाहिराती 'जाहिराती व जाहिरातदार' या सदरांत छापल्या जातात.

(२) शक्य असेल त्या वेळेस जाहिरातदारांचा थोडक्यांत परिचय देण्याची पद्धत स्वीकारलेली आहे.

(३) एका पानांत दोन कॉलम्स असतात.

(४) पानाचा आकार ८॥" × ५।"

व्यवस्थापक

'नवभारत'

२९१ शनिवार, पुणें २

अनुक्रमणिका

सुलभ राष्ट्रीय ग्रंथमालेच्या विश्वस्तमंडळाचें मासिक

वर्ष पांचवें · अंक आठवा

नवभारत

मे १९५२

संचालक : श्री. शंकरराव देव

संपादक-मंडळ

आचार्य शं. द. जावडेकर–आचार्य स. ज. भागवत – श्री. हरि कृष्ण मोहनी – प्रा. वि. म. बेडेकर
का. संपादक

वार्षिक रु. ९ · सहामाही रु. ५ · अंकास रु. १

हें मासिक र. ग. जोशी यांनीं सुलभ मुद्रणालय, २९१ शनिवार, पुणें २, येथें छापून
सुलभ राष्ट्रीय ग्रंथमालेच्या विश्वस्तमंडळाकरितां तेथेंच प्रसिद्ध केलें.





'नवभारत', मे १९५२

लेखक-परिचय

[या अंकांतील खालील लेखकांशिवाय इतर लेखकांचे लेख 'नवभारतां'त या वर्षीं यापूर्वी आले असून त्या त्या वेळीं त्यांचा परिचय दिला आहे.—का. सं.]

प्रा. सुरेन्द्र शिवदास बारलिंगे एम्. ए.— नांदेड (हैदराबाद) येथील पीपल्स कॉलेजचे प्राचार्य.

आचार्य काकासाहेब कालेलकर (वर्धा)— सुप्रसिद्ध गांधीवादी तत्त्वचिंतक आणि कार्यकर्ते. गुजराती व मराठी वाङ्मयांतील प्रथितयश साहित्यिक. 'मंगल प्रभात' या हिंदुस्तानी मासिकाचे संपादक.

प्रा. म. कृ. नाईक— अहमदाबाद येथील गुजरात कॉलेजमध्यें इंग्रजीचे प्राध्यापक. यांचा 'जीवनवेणू' हा कवितासंग्रह प्रकाशनाच्या मार्गावर आहे.

श्री. वा. ल. चिपळुणकर (पुणें)— थिऑसफिकल सोसायटीचे कार्यकर्ते आणि मराठी थिऑसफिकल फेडरेशनचे चिटणीस.

श्री. केशवराव भोळे (पुणें)— सुप्रसिद्ध संगीत-दिग्दर्शक. 'आजकालचे प्रसिद्ध गायक' या पुस्तकाचे लेखक.

प्रा. गो. म. कुलकर्णी— विजापूर येथील विजय कॉलेजमध्यें मराठीचे प्राध्यापक. 'स्वतंत्र भारताचे द्रष्टे न्या. रानडे' या अनुवादित पुस्तकाचे लेखक. यांचा 'निर्माल्य' हा कवितासंग्रह आणि 'रसग्रहण : कला व स्वरूप' हीं प्रकाशनाच्या मार्गावर आहेत.

श्री. राम शेवाळकर— अचलपूर येथील 'प्रकाश कलामंदिर' या साहित्योपासक संस्थेचे संचालक.

प्रा. म. शं. जावडेकर— पुणें येथील 'बृहन्महाराष्ट्र कॉलेज ऑफ कॉमर्स' मध्यें प्राध्यापक. 'घरगुती उद्योगधंद्यांचें अर्थशास्त्र' या पुस्तकाचे लेखक.

प्रा. य. र. आगाशे— अहमदनगर येथील कॉलेजमध्यें मराठीचे प्राध्यापक. 'सारस्वतसमीक्षा' इत्यादि पुस्तकांचे लेखक.

---

* मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारें महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणें, हें या मासिकाचें ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

* या मासिकांत येणाऱ्या लेखांत कोणत्याहि विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतु नाहीं.

* मासिकांत प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणांत सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

अनुक्रमणिका

त. ती. लक्ष्मणशास्त्री जोशी

'गीतारहस्य' व साधनशुचिता

भगवद्गीता हें धर्मशास्त्र आहे, नीतिशास्त्र नाहीं. परंतु नीतिशास्त्रामध्यें मूलभूत मानलेले किंवा चर्चिलेले उच्च नीतिनियम भगवद्गीतेंत प्रतिपादिले आहेत. मोक्ष, परलोकगति, स्वर्ग व नरक इत्यादिकांचा अथवा भगवद्भक्ति, राजयोग इत्यादिकांचा उपदेशहि भगवद्गीतेंत आहे. नीतिशास्त्र हा शब्द Ethics या पाश्चात्त्य शास्त्राचा वाचक आहे. त्यांत भक्ति, राजयोग इत्यादि विषय येत नाहींत. यज्ञ, तप, भक्ति, पूजा, नामसंकीर्तन इत्यादि कर्में पाश्चात्त्य नीतिशास्त्राचा विषय होत नाहींत. नीतिशास्त्र मानवी बुद्धीच्या आधारानेंच केवळ करतां येणाऱ्या हिताहिताचा किंवा न्याय्य-अन्याय्यतेचा विचार करतें. दिव्य ज्ञानाच्या बळावर विसंबून हें शास्त्र प्रवृत्त होत नाहीं. उलट भगवद्गीता हें दिव्य ज्ञान आहे, तो ईश्वराचा आदेश आहे. त्यांत नीतितत्त्वांचा उपदेश आहेच, परंतु त्या तत्त्वांचें प्रामाण्य ईश्वरी आदेशावर अवलंबून आहे. भगवद्गीतेप्रमाणेंच बायबल, कुराण इत्यादि धर्मशास्त्रें होत; तीं नीतिशास्त्रें नव्हत. म्हणून बुद्धिवादी चर्चेस, गीताविषयक विचार करीत असतांना दुय्यम स्थान आहे.

शब्दप्रामाण्य आणि बुद्धिप्रामाण्य

लो. टिळक किंवा म. गांधी भगवद्गीतेचें शब्दप्रामाण्य मान्य करतात आणि स्वतःस अभिमत असलेल्या नैतिक तत्त्वज्ञानास गीतेचा पाठिंबा आहे असें दाखवून देतात. लो. टिळक किंवा म. गांधी गीतेचा आदेश बरोबर आहे किंवा नाहीं अथवा गीतेचें कोणतें म्हणणें युक्त व कोणतें अयुक्त आहे किंवा गीतेचें समर्थन सर्वस्वीं बौद्धिक दृष्ट्या बरोबर करतां येईल अशा तऱ्हेची मांडणी करीत नाहींत. बौद्धिक उपपत्ति ते मांडतात, परंतु गीतेच्या शब्दप्रामाण्यापुढें तिला दुसऱ्या प्रतीचें स्थान आहे.

भगवद्गीता हें नीतिशास्त्र आहे असें टिळकांचें म्हणणें आहे. 'गीतारहस्या'च्या प्रस्तावनेंत ते म्हणतात : "कर्माकर्म-विवेक किंवा नीतिशास्त्र यावर पहिला पद्धतशीर ग्रंथ ॲरिस्टाट्ल नांवाच्या ग्रीक तत्त्वज्ञान्यानें लिहिला असें पाश्चात्त्य विद्वानांचें म्हणणें आहे. पण आमच्या मतें ॲरिस्टाट्लच्याहि पूर्वीं त्याच्यापेक्षां अधिक व्यापक व तात्त्विक दृष्ट्या या प्रश्नांचा विचार महाभारतांत व गीतेंत केलेला असून अध्यात्मदृष्ट्या गीतेंत प्रतिपादन केलेल्या नीतितत्त्वांपेक्षां दुसरें निराळें नीतितत्त्व अद्याप निघालेलें नाहीं......म्हणूनच हिंदुधर्म व नीतिशास्त्र यांच्या मूलतत्त्वांची ज्यांस ओळख करून घ्यावयाची असेल त्यांनीं या अपूर्व ग्रंथाचें प्रथम अध्ययन करावें असें आमचें त्यांस सविनय पण आग्रहपूर्वक सांगणें आहे." टिळकांनीं शब्दप्रामाण्य व बुद्धिप्रामाण्य या दोन्ही बाजूंना सारखेंच महत्त्व देऊन गीतेचें विवेचन केलें आहे. शब्दप्रामाण्याकरितां गीतेंतील शब्द, वाक्य व अभिप्राय यांची संगति लावून व आभासमान विसंगति काढून टाकून समुच्चित असें एक तात्पर्य काढण्याकरितां विस्तृत टीका लिहिली आहे. युरोपांतील कांट, ग्रीन, इत्यादि अध्यात्मवादी नीतिशास्त्रज्ञांच्या विचारसरणीशीं तुलना करून गीतेंतील नीतिशास्त्रीय उपपत्ति तर्कशुद्ध पद्धतीनें पंधरा प्रकरणांत आपल्या 'गीतारहस्य' या निबंधांत त्यांनीं मांडली आहे. गीता हें वेदान्तशास्त्र असलें तरी





गीतेच्या वेदान्तशास्त्रासंबंधीं टिळक सांगतात कीं, "जगांत जें डोळ्यांना दिसतें त्याच्या पलीकडे जाऊन, मी कोण, सृष्टीच्या बुडाशीं कोणतें तत्त्व आहे, त्या तत्त्वाचा व माझा संबंध काय, हा संबंध लक्षांत आणून माझें या जगांत परमसाध्य कोणतें ठरतें आणि हें साध्य प्राप्त करून घेण्यास मीं कोणत्या प्रकारच्या आयुष्यक्रमणाचा मार्ग स्वीकारला पाहिजे किंवा कोणत्या मार्गानें कोणतें साध्य प्राप्त होईल इत्यादि गहन प्रश्नांचा यथाशक्ति शास्त्रीय रीत्या विचार करण्यासाठींच वेदान्तशास्त्राची प्रवृत्ति झालेली आहे. आणि वास्तविक पाहिलें, तर सर्व नीतिशास्त्र अथवा मनुष्यानें व्यवहारांत एकमेकांशीं कसें वागावें या संबंधींचा विचार हें त्या गहन शास्त्राचेंच एक अंग आहे असें दिसून येईल. म्हणून कर्मयोगाची उपपत्ति वेदान्तशास्त्राधारेंच लावावी लागत असून...वेदान्तशास्त्राचेहि शुद्ध वेदान्त व नैतिक किंवा व्यावहारिक वेदान्त असे दोन भेद होतात, हें निर्विवाद आहे" ('गीतारहस्य' (प्रथमावृत्ति) पृ. ४८१.). यापुढें टिळकांनीं शुद्ध वेदान्त व व्यावहारिक वेदान्त या भेदांची कांटच्या 'शुद्ध बुद्धीची मीमांसा' व 'व्यावहारिक बुद्धीची मीमांसा' या विभागांशीं तुलना केली आहे. या ठिकाणीं कांटशीं केलेली तुलना ('गीतारहस्य' पृ. ४८२ व ६८) गैरसमजानें केलेली दिसते. कारण कांट हा 'शुद्ध बुद्धीच्या मीमांसें'त 'परमात्मा, अमरत्व व स्वातंत्र्य या तत्त्वांचा शुद्धबुद्धीनें निश्चय होत नाहीं, त्यांची कल्पना मात्र करतां येते असें निश्चयपूर्वक सांगतो. इंद्रियगम्य जगाचा अर्थ समजण्यासच किंवा वैज्ञानिक सिद्धान्त निश्चित करण्यासच शुद्ध बुद्धि समर्थ करते, असें कांटचें म्हणणें आहे. म्हणून शुद्ध वेदान्ताशीं कांटच्या शुद्ध बुद्धीच्या मीमांसेचें सादृश्य नाहीं. परमात्मा, अमरत्व व स्वातंत्र्य या तत्त्वांची, गृहीत कृत्यें म्हणून व्यावहारिक बुद्धीशींच संगति लावण्याचा प्रयत्न कांटनें केला आहे. परंतु प्रस्तुत लेखांत या प्रश्नाला दुय्यम महत्त्व असल्यामुळें मुख्य प्रश्नाकडे लक्ष देऊं.

अध्यात्मवादी व्यक्तिप्रधान नीतिशास्त्र

मुख्य प्रश्न असा कीं, 'गीतारहस्या'चें नीतिशास्त्र साधनशुचितेचें महत्त्व मान्य करतें कीं नाहीं? 'गीतारहस्या'चें नीतिशास्त्र म्हणजे अध्यात्मवादी नीतिशास्त्र होय. आणि हा अध्यात्मवाद व्यक्तिप्रधान अध्यात्मवाद आहे. मोक्ष किंवा ईश्वरप्राप्ति हेंच प्रत्येक व्यक्तीचें वैयक्तिक ध्येय आहे असा गीतेचा व 'गीतारहस्या'चा अभिप्राय आहे. म्हणून 'स्थितप्रज्ञ' ही अवस्था प्राप्त झालेल्या व्यक्ती ह्या नीतिनिर्णयाचें प्रमाण, असें मानलें आहे. हेगेलच्या अध्यात्मवादी नीतिशास्त्राप्रमाणें गीतेचें नीतिशास्त्र समुदायप्रधान नाहीं आणि तें तसें दाखविण्याचा प्रयत्न लो. टिळकांनीं कोठेंहि केला नाहीं. व्यक्तिप्रधान आध्यात्मिक नीतिशास्त्राप्रमाणें साधनशुचिता ठेवलीच पाहिजे, हा सिद्धान्त मान्य करावा लागतो. कारण साधन म्हणजे नीतिरूप कर्म; तें कोणतें व कशा प्रकारचें असतें हाच नीतिशास्त्राचा मुख्य विषय असतो. अध्यात्मवादी नीतिशास्त्र शाश्वत किंवा नित्य नीतिधर्मांची मांडणी करून त्यांचें समर्थन करतें. शुचिसाधनें म्हणजेच नित्य नीतिधर्म होत, म्हणून 'गीतारहस्या'चें अध्यात्मवादी नीतिशास्त्रहि साधनशुचिताप्रधानच आहे, असें म्हणावें लागतें. विशेषतः 'गीतारहस्यां'तील मूलभूत नैतिक सिद्धान्ताशीं साधनशुचितेचें तत्त्वच सुसंगत ठरतें. म्हणून 'गीतारहस्यां'तील जीं विधानें साधनशुचितेला बाधक ठरतात, तीं 'गीतारहस्या'च्या नीतिशास्त्राशीं विरोधी म्हणून 'बाह्यात् विधानें' (obiter dicta) होत असेंच म्हटलें पाहिजे.

वरील परिच्छेदांतील मुद्द्याची सिद्धि 'गीतारहस्यां'तील विवेचनाची समग्र व सांगोपांग समालोचना केली असतां नीट रीतीनें होते. नीतिधर्म हा नित्यधर्म आहे, हा 'गीतारहस्या'च्या नीतिशास्त्राचा अंतिम सिद्धान्त आहे. आधिभौतिकवादी नीतिशास्त्र नीतिधर्मास आपल्या बुद्धिवादानें नित्य किंवा अबाधित ठरवूं शकत नाहीं, म्हणून तें गीतेच्या अध्यात्मवादी नीतिशास्त्रापेक्षां दुर्बळ आहे, असा टिळकांचा दावा आहे. ते म्हणतात. "इंद्रियगम्य बाह्यसुखापेक्षां बुद्धिगम्य अंतःसुखाची किंवा आध्यात्मिक सुखाची योग्यता अधिक आहे. इतकेंच नव्हे, तर विषयसुख आज आहे तें उद्यां





' गीतारहस्य ' व साधनशुचिता

नाहीं, म्हणजे तें अनित्यहि आहे. नीतिधर्मांची गोष्ट तशी नाहीं. अहिंसा, सत्य, वगैरे धर्म बाह्योपाधींवर म्हणजे बाह्य सुख-दुःखांवर अवलंबून नसून सर्व काळीं आणि सर्व प्रसंगीं एकसारखे लागूं पडणारे अतएव नित्य आहेत असें सर्व लोक मानतात. बाह्य गोष्टीवर अवलंबून नसणारें नीतिधर्मांचें हें जें नित्यत्व तें त्यांस प्राप्त होण्याचें कारण काय, किंवा तें आलें कोठून, याची आधिभौतिकवादानें कांहींच उपपत्ति लागत नाहीं. कारण बाह्यसृष्टींतील सुख-दुःखांच्या अवलोकनानें कोणताहि सामान्य सिद्धान्त केला, तरी सर्व सुख-दुःखें स्वभावतःच अनित्य असल्यामुळें त्यांच्या ठिसूळ पायावर रचलेले नीतिसिद्धान्तहि तितकेच कच्चे म्हणजे अनित्य बनतात व त्यामुळें सुख-दुःखांचा विचार न करतां सत्याप्रीत्यर्थ प्राण गेला तरी बेहेत्तर अशी जी सत्य-धर्मांची त्रिकाला-बाधित नित्यता, ती ' पुष्कळांचें पुष्कळ सुख ' या तत्त्वानें सिद्ध होत नाहीं. सामान्य व्यवहारांत सत्यासाठीं प्राण देण्याची वेळ आल्यास मोठमोठे लोकहि असत्याचा आश्रय करतात व शास्त्रकारहि अशा वेळीं फार ओढून धरीत नाहींत असें जर आपण पाहतों, तर सत्यादि धर्म नित्य मानण्याचें कारण नाहीं, अशी यावर कित्येकांची कोटी आहे. पण हा युक्तिवाद बरोबर नाहीं. कारण सत्याकरितां प्राण देण्याचें ज्यांना धैर्य होत नाहीं किंवा सोइस्कर पडत नाहीं, असे पुरुष देखील नीतिधर्मांचें नित्यत्व स्वमुखानें कबूल करीत असतात... (म्हणून) 'भारतसावित्रीं'त व्यासांनीं...अनित्य सुख-दुःखांचा विचार करीत न बसतां नित्य जीवाची नित्य धर्माशींच नेहमीं जोड घालून दिली पाहिजे असा सर्वांस उपदेश केला आहे. '' (' गीतारहस्य ' पृ० ९३-९४).

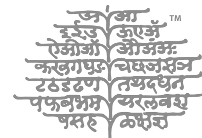
' सुखदुःखविवेक ' प्रकरणांत असें म्हटलें आहे : '' सर्वभूतहित, पुष्कळांचें पुष्कळ सुख, माणुसकीचा परम उत्कर्ष वगैरे नीतिनिर्णयाचीं सर्व बाह्य साधनें किंवा आधिभौतिक मार्ग गौण ठरवून आत्मप्रसादरूपी अत्यंत सुख आणि त्यालाच जोडून असणारी कर्त्याची शुद्ध बुद्धि या आध्यात्मिक कसोटीनेंच कर्माकर्माची परीक्षा केली पाहिजे, असा आमच्या कर्मयोगशास्त्रांत अखेर सिद्धान्त केला आहे....मन आणि बुद्धि यांच्याहि पलीकडे जाऊन नित्य आत्म्याचें नित्य कल्याणच कर्मयोग-शास्त्रांतहि प्रधान मानिलें पाहिजे, असें युक्तीनेंहि प्राप्त होतें. '' (गी. र. पृ. १२०, १२१). ' कर्मयोगशास्त्र ' प्रकरणांत म्हटलें आहे कीं, '' समाजधारणा हाच धर्माचा मुख्य बाह्य उपयोग होय, हें तत्त्व जरी आम्हांस कबूल आहे, तरी वैदिक किंवा इतर सर्व धर्मांतील परमसाध्य जें आत्मकल्याण किंवा मोक्ष त्यावरची आमची दृष्टि आम्ही कधींहि चळूं देत नाहीं, हा इतरांपेक्षांहि आमच्या मतांतला विशेष आहे. समाजधारणा घ्या किंवा सर्वभूतहित घ्या, हीं बाह्योपयोगी तत्त्वें जर आमच्या आत्मकल्याणाच्या मार्गांत आड येत असलीं तर तीं आम्हांस नकोत....म्हणून मोक्षाला म्हणजे आमच्या आध्यात्मिक उन्नतीला अनुकूल जें कर्म तें पुण्य, धर्म किंवा शुभकर्म आणि त्याला प्रतिकूल जें कर्म तें पाप, अधर्म किंवा अशुभ असें आम्ही समजतों...आत्म्याचें कल्याण किंवा आध्यात्मिक पूर्णावस्था हें प्रत्येक मनुष्याचें पहिलें व परमसाध्य होय व इतर प्रकारच्या हितांपेक्षां तेंच प्रधान मानून तदनुसार पुढें कर्माकर्माचा विचार केला पाहिजे. अध्यात्मविद्येस सोडून कर्माकर्मविचार करणें युक्त नाहीं. '' (गी. र. पृ. ६७,६८.)

' गीतारहस्यां 'तील वरील विवेचनावरून चार मुद्दे सिद्ध होतात : (१) आध्यात्मिक पूर्णता, आत्मसाक्षात्कार किंवा मोक्ष हें परमसाध्य आहे. (२) आध्यात्मिक पूर्णावस्थेस नेणारें साधन म्हणजे नित्य नीतिधर्म होत. हे नित्य नीतिधर्म कोणत्याहि परिस्थितींत पाळणें हें मुख्य मानवी कर्तव्य होय. अहिंसा, सत्य, इत्यादि हेच ते नीतिधर्म होत. (३) इंद्रियजन्य ऐहिक सुखें, ऐहिक दुःखांचें निवारण, बहुजनहित इत्यादि हीं बाह्य व कमी दर्जाचीं साध्यें असल्यामुळें ती नीतिधर्मांची श्रेष्ठ कसोटी म्हणून ग्राह्य नाहीं. (४) आत्मप्रसाद व शुद्ध बुद्धि हीच कर्मांची अथवा नीतीची श्रेष्ठ कसोटी होय.

' गीतारहस्यां'तील मूलभूत विसंगति

परंतु या ठिकाणीं हें ध्यानांत ठेवलें पाहिजे कीं, आधिभौतिक सुखें किंवा ऐहिक ध्येयें प्राप्त करून

घेण्याकरितां निष्कामबुद्धीनें कर्म केलें पाहिजे, ऐहिक ध्येय परमसाध्य नसलें तरी तें एक प्रकारचें साध्य आहे, असें 'गीतारहस्या'चें मत आहे. म्हणून 'गीतारहस्यां'त बाह्य सुखाच्या कसोटीस दुय्यम परंतु विचारांत घेण्यासारखें महत्त्व दिलें आहे. उदाहरणार्थ, "आत्मज्ञान हेंच काय तें या जगांतील साध्य आहे हा सिद्धान्त, संसार दुःखमय म्हणून तो अजीबात सोडून द्यावा असें म्हणणाऱ्या संन्यासमार्गाचा आहे, कर्मयोगाचा नव्हे... तथापि, ज्ञानाखेरीज नुसतें ऐश्वर्य आसुरी संपत् होय असें गीताच सांगत आहे. म्हणून ऐश्वर्याबरोबर ज्ञान व ज्ञानाबरोबरच ऐश्वर्य किंवा शांति आणि पुष्टि या दोहोंचीहि जोडी कायम ठेवली पाहिजे असें सिद्ध होतें. ज्ञानाबरोबरच का होईना, पण ऐश्वर्य पाहिजे, असें म्हटल्यावर कर्म करणें ओघानेंच प्राप्त होतें." (पृ. ११९). या ठिकाणीं 'गीतारहस्या'चा सूर बराचसा बदलला आहे. आत्मज्ञान सर्वश्रेष्ठ कसोटी किंवा नैतिक मूल्य होय, या सिद्धान्ताशीं ज्ञान व ऐश्वर्य यांची जोडी नेहमीं कायम ठेविली पाहिजे हें म्हणणें विसंगत आहे. 'भारत-सावित्री'चा व्यासांचा वर निर्दिष्ट केलेला हवाला आणि आधिभौतिक सुखवादाचें टिळकांनीं हिरीरीनें केलेलें खंडन या विचाराशीं जुळणारें नाहीं. किंबहुना या जोडीच्या कल्पनेनें 'गीतारहस्या'चें सर्व नीतिशास्त्रच तर्कदुष्ट ठरण्याचा प्रसंग येतो. कारण 'ऐश्वर्य हें चंचल, क्षणिक आहे, ऐहिक जीवनच दुःखालय व अशाश्वत आहे, त्याचाच भाग ऐश्वर्य आहे,' अशा गीतेंतील व 'गीतारहस्यां'तील मूलभूत विचारसरणीशीं हें विधान प्रतारणा करतें. शिवाय असें कीं, ज्ञानोत्तर कर्माचें समर्थन ऐश्वर्याच्या ध्येयानें करणें योग्य नाहीं. म्हणूनच 'गीतारहस्या'-नें ज्ञानोत्तर कर्म लोकसंग्रहार्थ करावयास पाहिजे या मुद्द्याला अत्यंत महत्त्व दिलें आहे व तें अतिशय उचितच आहे. ऐश्वर्य व ज्ञान यांचा समुच्चय हेंच परमसाध्य होय, अशा प्रकारचें चमत्कारिक विधान, 'गीतारहस्यां'त महाभारतांतील प्रल्हाद व इंद्र यांच्या संवादाच्या आधारें केलें आहे. इंद्राचें राज्य जाऊन प्रल्हाद त्रैलोक्याधिपति झाल्यावर इंद्र ब्राह्मणवेषानें प्रल्हादाकडे जाऊन कांहीं काळ सेवा करीत राहिला. इंद्रास श्रेय काय, हा प्रश्न पडला होता. सेवेनें संतुष्ट झालेल्या प्रल्हादानें इंद्राचा प्रश्न सोडविला. 'शील हेंच श्रेय होय व शीलानेंच त्रैलोक्याचें राज्य जिंकतां येतें,' असें प्रल्हादानें इंद्रास सांगितलें. नंतर प्रल्हाद सेवेनें संतुष्ट होऊन म्हणाला कीं, 'तूं मागशील तो वर मी तुला देतों.' तेव्हां 'तुझें शील मला दे', असा वर ब्राह्मणवेषधारी इंद्रानें मागून घेतला. प्रल्हादानें, 'होय,' म्हटल्यावर प्रल्हादांतील शील त्याच्या शरीरांतुन बाहेर निघून इंद्राच्या शरीरांत प्रवेश करतें झालें. शीलाच्या मागोमाग धर्म, सत्य, वृत्त व अखेरीस श्री किंवा ऐश्वर्य या देवता प्रल्हादाच्या शरीरांतून निघून इंद्राच्या शरीरांत प्रविष्ट झाल्या व इंद्राला राज्यपद प्राप्त झालें. अशी ही भारताच्या शांतिपर्वांत (अध्याय १२४) भीष्मांनीं युधिष्ठिरास सांगितलेली प्राचीन कथा आहे. या कथेवरून 'गीतारहस्या'नें एक सार काढलें आहे तें असें : "नुसत्या ऐश्वर्यापेक्षां नुसतें आत्मज्ञान जरी अधिक योग्यतेचें असलें तरी या जगांत ज्यास राहावयाचें आहे, त्यास ऐहिक समृद्धीहि आपणांस किंवा आपल्या देशास प्राप्त करून घेण्याची आवश्यकता व नैतिक हक्कहि असल्यामुळें मनुष्याचें या जगांत परमसाध्य काय या प्रश्नास, शांति व पुष्टि, प्रेय व श्रेय किंवा ज्ञान व ऐश्वर्य या दोहोंचा समुच्चय हेंच आमच्या कर्मयोगशास्त्राचें शेवटचें उत्तर आहे, असें या सुंदर कथेवरून उघड होतें." (पृ. ११८). या कथेवरून शील हेंच श्रेय होय असें सिद्ध होतें. प्रेय किंवा ऐश्वर्य हे शीलाचे परिणाम आहेत, असें या कथेंत सांगितलें आहे. परंतु परमसाध्यांत त्याचा अंतर्भाव करण्याची कल्पना या कथेमध्यें मुळींच सूचित होत नाहीं व 'गीतारहस्य'हि नैतिक कसोटीचा विचार करीत असतांना वारंवार, अगणित वेळां 'प्रेय किंवा बाह्य सुख हें श्रेयापेक्षां किंवा आध्यात्मिक सुखापेक्षां गौण व हीन आहे' असें बजावून सांगतें. "तत्त्वज्ञानाच्या गहन विचारामुळें बुद्धीला एक प्रकारची शांति मिळते, तिची योग्यता ऐहिक संपत्ति किंवा बाह्योपभोग यांच्यापेक्षां शतपट अधिक आहे, हें ज्ञानी पुरुषांस सांगावयास नको...बाह्य सुखाचीच





अनुक्रमणिका

' गीतारहस्य ' व साधनशुचिता

काय पण जीविताचीहि पर्वा न ठेवतां प्रसंगविशेषीं आध्यात्मिक दृष्ट्या त्याहून अधिक योग्यतेचे सत्यादिधर्म, नीतिधर्म पाळण्याइतका मनोनिग्रह असणें यांतच मनुष्याचें मनुष्यपण आहे असें आपण समजतों... कठोपनिषदांत नचिकेत्यास पुत्र, पौत्र, पशु, धान्य, द्रव्य वगैरे अनेक प्रकारची ऐहिक संपत्ति देण्यास मृत्यु तयार झाला असतांहि, नचिकेत्यानें 'मला आत्मविद्या पाहिजे, संपत्ति नको ' असें मृत्यूस साफ उत्तर दिलें आहे. आणि प्रेय म्हणजे इंद्रियांस प्रिय वाटणारें ऐहिक सुख व श्रेय म्हणजे आत्म्याचें खरें कल्याण यांत भेद करून......शहाणा जो आहे तो प्रेयापेक्षां श्रेय अधिक पसंत करतो आणि मंदबुद्धि मनुष्यास आत्मकल्याणापेक्षां प्रेय म्हणजे बाह्य सुखच अधिक आवडतें, असें म्हटलें आहे. " (पृ. ९२, ९३). तात्पर्य असें कीं, प्रेय व श्रेय यांचा समुच्चय परमसाध्य म्हणून मानणें आध्यात्मिक नीतिशास्त्राशीं मूलतःच विसंगत ठरतें. श्रेयाशीं विरोधी नसलेलें प्रेय किंवा ज्ञानाशीं विरोधी नसलेलें ऐश्वर्य हेंच ध्येयाच्या सदरांत बसतें. म्हणूनच ' गीतारहस्यां'त म्हटलें आहे कीं, " जी वस्तु केव्हांहि स्वतः परिपूर्ण अवस्थेस येऊं शकत नाहीं ती परमसाध्य मानणें म्हणजे परम शब्दाचा दुरुपयोग करून मृगजलाच्या ठिकाणीं जलाची भावना धरण्याइतकेंच असमंजस आहे. परमसाध्यच जर अनित्य व अपुरें तर त्याची आशा धरून आपल्या पदरीं तरी अनित्याखेरीज दुसरें काय पडणार ? " (पृ. १२०).

नैतिक ध्येयांमध्यें या भौतिक जगांतील व्यक्तीचें जीवन, पिंडपोषण, विषयसुख इत्यादि नैसर्गिक मानवी हक्कांचा समावेश होतोच. व्यक्तीला कुटुंबांत व समाजांत राहूनच स्वसंरक्षण, स्वास्थ्य व सर्व प्रकारची उन्नति प्राप्त करून घेतां येते. म्हणून सर्व व्यक्तींचें अशा प्रकारचें अस्तित्व नैतिक ध्येयांत जरूर समाविष्ट होतें. म्हणून एवढेंच म्हणतां येतें कीं, सत्य-अहिंसादि नित्य नैतिक धर्म जर सारखे भंग पावूं लागले, तर सर्व प्रकारच्या सामाजिक संस्था विस्कळित होऊन आणि समाजधारणा अशक्य होऊन व्यक्तींची सर्वप्रकारची उन्नति धोक्यांत येते. हेंच एक महत्त्वाचें बौद्धिक समर्थन नित्य नीतिधर्मांचें करतां येतें. परंतु व्यक्तींचें ऐश्वर्य किंवा ऐहिक सुख एवढीच नित्य धर्मांची कसोटी होऊं शकत नाहीं, असें सांगून अध्यात्मवादी नीतिशास्त्र अध्यात्मवादाकडे धांव घेतें. नित्य नीतिधर्मांचें अधिकांत अधिक चांगलें समर्थन भौतिकवादास करतां येत नाहीं, तें अध्यात्मवादासच करतां येतें, असा ' गीतारहस्या'चा रहस्यभूत उपदेश आहे. म्हणून नित्य नीतिधर्मांना म्हणजे सत्य-अहिंसादिकांना अव्यवहार्यतेचा शिक्का मारण्याचा प्रयत्न जर टिळक किंवा टिळकानुयायी किंवा इतर कोणीहि करीत असतील तर ते ' गीतारहस्या'चा आधारस्तंभच उखडून टाकतात, त्यामुळें गीतारहस्यच कोसळून पडतें !

टिळक आणि गांधी : समान तात्त्विक भूमिका

नैतिक ध्येयांचें तारतम्य सांगितल्याशिवाय कार्याकार्य व्यवस्थितीचें शास्त्र सिद्ध होत नाहीं. म्हणून ' गीतारहस्यां' त " त्यजेदेकं कुलस्यार्थे ग्रामस्यार्थे कुलं त्यजेत् । ग्रामं जनपदस्यार्थे आत्मार्थे पृथिवीं त्यजेत् ॥ " या श्लोकावर सविस्तर भाष्य केलें आहे (पृ. ३९७, ९८, ९९). त्यांत टिळक म्हणतात कीं, " कुलाभिमान, देशाभिमान व अखेर सर्व मानवजातीचें हित यांमध्यें जर विरोध येऊं लागला तर खालच्या खालच्या प्रतीचे धर्म वरच्या वरच्या पायरीच्या धर्मासाठीं सोडून द्यावे, असें साम्यबुद्धीनें परिपूत झालेल्या नीतिधर्मांचें महत्त्वाचें व विशेष सांगणें आहे." याच विचाराची परिपूर्ति करण्याकरितां टिळक म्हणतात कीं, " सर्व मानवजातीचें किंबहुना प्राणिमात्राचें ज्यानें हित होईल तोच धर्म हा जरी अखेरचा सिद्धान्त आहे तरी परमावधीची स्थिति ही प्राप्त होण्यास कुलाभिमान, धर्माभिमान, देशाभिमान या चढत्या पायऱ्या असल्यामुळें त्याची आवश्यकता केव्हांहि नाहींशी होत नाहीं. "

" नित्य नीतिधर्मांचें अध्यात्मदृष्ट्या सिद्ध होणारें नित्यत्व केवळ काल्पनिक असून प्रत्येक समाजाच्या स्थितीप्रमाणें त्या त्या काळीं 'पुष्कळांचें पुष्कळ सुख ' या तत्त्वानें जे नीतिधर्म प्राप्त होतील तेच खरे नीतिनियम होत. " या कोटिक्रमावर तो ' बरोबर नाहीं ' असा निर्णय देऊन, ते त्या निर्णयाचें समर्थन असें करतात कीं, " सरळ रेषेची

किंवा शुद्ध वर्तुळाची शास्त्रीय व्याख्या जशी चुकीची किंवा निरर्थकहि होत नाहीं, तद्वत् सरळ व शुद्ध नीतिनियमांची गोष्ट आहे. शिवाय एकाद्या गोष्टीचें परमावधीचें शुद्ध स्वरूप कोणतें याचा आधीं निश्चय केल्याखेरीज, व्यवहारांत त्या गोष्टीचीं जीं अनेक रूपें नजरेस पडतात त्यांत सुधारणा करणें किंवा सारासारविचाराअंतीं त्यांतील तारतम्य ओळखणेंहि शक्य नाहीं. यासाठींच बावनकशी सोनें कोणतें याचा सराफ प्रथम निर्णय करीत असतो. दिशा दाखविणारें होकायंत्र किंवा ध्रुवतारा यांच्याकडे दुर्लक्ष करून अफाट समुद्रावर लाटा आणि वारा या दोहोंचेंच तारतम्य पाहून गलबतावरील खलाशी दर वेळीं आपल्या गलबताचें सुकाणूं धरूं लागले, तर त्यांची जी स्थिति होईल तीच स्थिति नीतिनियमांचें परमावधीचें स्वरूप लक्षांत न आणतां केवळ देशकालाप्रमाणें वागणाऱ्या मनुष्यांची झाली पाहिजे." (पृ. ३७४, ३७५). महात्मा गांधींनींहि असेंच भूमितीच्या दृष्टान्तानें नित्य नीतिधर्म आदर्श व मार्गदर्शक आहेत असें वारंवार म्हटलें असून, मानवी जीवनाची त्या आदर्शांमुळेंच अपूर्णता जशी पटते तशीच, प्रगतीच्या मार्गांत सतत पाऊल टाकलें पाहिजे, याचीहि आवश्यकता सिद्ध होते, असें सांगितलें आहे. या बाबतींत 'गीतारहस्य' व गांधी यांची तात्त्विक भूमिका समान आहे. हें मत प्लेटोच्या विचाराचें एक प्रकारचें प्रतिबिंब आहे. या जगांतील प्रत्यक्ष जीवन नैतिक दृष्ट्या पूर्णत्वास पोंचूं शकत नाहीं, नैतिक पूर्णता किंवा आदर्श, उच्चतम हित आणि ऐहिक जीवन हें एकरूप कधींच बनूं शकत नाहीं, असेंच प्लेटोचें मत आहे. या जगांतील नैतिक जीवन म्हणजे आदर्श नैतिक स्थितीचें दुय्यम प्रतिबिंब आहे, असा प्लेटोचा निष्कर्ष आहे.

नैतिक पूर्णावस्था व्यवहार्य कीं अव्यवहार्य ?

प्लेटोपेक्षां गीता व 'गीतारहस्य' यांच्यांत एक महत्त्वाचा फरक आहे. नैतिक पूर्णतेला पोंचलेला मनुष्य म्हणजे स्थितप्रज्ञ कोणत्याहि युगांत होऊं शकतो असें गीता व 'गीतारहस्य' यांचें मत आहे. 'गीतारहस्य' म्हणतें कीं, "परमावधीचा ज्ञानी व नीतिमान् पुरुष ही स्थिति काल्पनिक नसून मनोनिग्रहानें व प्रयत्नानें इहलोकींच प्राप्त होते असा आमच्या शास्त्रकारांचा सिद्धान्त आहे व असे प्रत्यक्ष अनुभवहि आमच्याकडे आलेले आहेत" (पृ. ३६८). गीता व 'गीतारहस्य' यांची या बाबतींत एकवाक्यता आहे. मनुष्य अशा पूर्णतेस प्राप्त होऊं शकत नाहीं, ती पूर्णता केवळ ईश्वरांतच आहे, असा सिद्धान्त गांधींचा होता. हें जर खरें असेल तर गांधी व गीता यांच्यांमध्यें मतभेद आहे, असेंच म्हणावें लागेल. कारण भगवद्गीतेंत स्थितप्रज्ञाचे वर्णन हें ईश्वराचें वर्णन नसून तें सामान्य स्थितप्रज्ञाचें वर्णन आहे. तें ईश्वराचें वर्णन आहे असें म्हणणें म्हणजे गीतेच्या शब्दावर व अर्थावर ओढूनताणून भलता अभिप्राय लादण्याचें कृत्य ठरेल, त्यांत सत्य दूरावेल.

तात्पर्य असें कीं, आदर्श नैतिक धर्म हे व्यवहार्य आहेत, देहधारी मनुष्यास त्या पूर्णावस्थेस इहलोकींच पोंचतां येतें, असें 'गीतारहस्या'चें ठाम मत आहे. त्या बाबतींत गांधींच्याहिपेक्षां 'गीतारहस्य' अधिक स्पष्ट, रोखठोक व निःसंदिग्ध रीतीनें आपलें विचार सांगतें. 'गीतारहस्य' म्हणतें कीं, "अमृतापासून मृत्यु येणें जसें अशक्य, तद्वत् अशा परमज्ञानी परमशुद्ध पुरुषाच्या हातून कुकर्म घडणेंच अशक्य असतें;...स्थितप्रज्ञाप्रमाणें बुद्धि करणें हें परमध्येय आहे; परंतु परमध्येय म्हणून तें सर्व सिद्ध होईपर्यंत वाट न पाहातां शक्य तेवढ्याच निष्काम बुद्धीनें प्रत्येक मनुष्यानें आपलीं कर्में करीत जावींत म्हणजे त्यानें बुद्धि अधिकाधिक शुद्ध होत जाऊन अखेर पूर्ण सिद्धि मिळते." (पृ. ३८१, ३८२.).

वरील सर्व विवेचनावरून दोन मूलभूत तत्त्वें निष्पन्न होतात : (१) शुद्ध व नित्य नीतिधर्म हेच ऐहिक जीवनाचे आदर्श नीतिधर्म होत. त्यांच्या रोखानेंच आपल्या कर्माचें नैतिक मूल्य ठरविलें पाहिजे. (२) नैतिक पूर्णावस्था केवळ काल्पनिक नसून ती या जगांत महाप्रयत्नांनीं सिद्ध होणारी गोष्ट आहे, म्हणजे व्यवहार्य आहे. या दोन सिद्धान्तांपासून असा निर्णय निघतो कीं, नित्य नीतिधर्म व स्थितप्रज्ञ हीच जर कार्याकार्यनिर्णयाची मुख्य कसोटी आहे, तर मानवी आचरण किंवा

मानवी साधनें हीं शुद्धच ठेवलीं पाहिजेत. कारण अशुद्ध साधनें म्हणजे अशुद्ध हेतूनें केलेलीं किंवा नित्य नीतिधर्मास गौण लेखणारीं साधनें होत. अर्थात् 'गीतारहस्य' हें साधनशुचितावादीच आहे, असें आपोआपच सिद्ध होतें.

कर्त्याच्या सम आणि शुद्ध वासनेस प्राधान्य

नित्य नीतिधर्मांचें प्रत्यक्ष आचरण अथवा बाह्यकर्म हें शुद्ध नैतिक स्वरूपांत घडणें ही गोष्ट केवळ कर्त्यावर अवलंबून नाहीं. बाह्य साधनें आणि भोंवतालची परिस्थिति यांच्यावर तें अवलंबून असतें. म्हणून कर्माचें नैतिक स्वरूप हें मुख्यतः कर्मप्रेरक बुद्धीवर अवलंबून असतें असा आध्यात्मिक नीतिशास्त्राचा सिद्धान्त आहे. " कर्में लहानमोठीं असोत वा समसमान असोत, त्यांच्यामध्यें नैतिक दृष्ट्या जो भेद पडतो तो कर्त्याच्या हेतुमुळें पडत असतो...या हेतूसच उद्देश, वासना किंवा बुद्धि असें म्हणतात... बुद्धीच्या पलीकडचा जो नित्य आत्मा त्याचें सर्वांभूतीं एकच असणारें स्वरूप ओळखून त्याप्रमाणें कार्याकार्यांचा विचार करणारी जी बुद्धि तिलाच या शास्त्रांत शुद्ध किंवा सात्त्विक बुद्धि म्हणावें, असें गीतेंत सांगितलें आहे. या सात्त्विक बुद्धीसच साम्यबुद्धि असेंहि नांव आहे...बुद्धि सम व शुद्ध आहे किंवा नाहीं, याची परीक्षा करण्यास प्रथम मनुष्याच्या बाह्य आचरणाकडे दृष्टि दिली पाहिजे...पण एखाद्याची, विशेषतः परक्याची बुद्धि सम आहे कीं नाहीं याची परीक्षा करण्यास त्याचें बाह्यकर्म म्हणजे वर्तन आणि त्यांतल्या त्यांतहि संकटकाळचें वर्तन, हेंच जरी मुख्य साधन आहे, तरी केवळ बाह्य वर्तनावरूनच नीतिमत्तेची बिनचूक परीक्षा होऊं शकत नाहीं, हें पुनः लक्षांत ठेवलें पाहिजे. कारण प्रसंगविशेषीं बाह्य कर्म लहान असलें तरी त्याची नैतिक किंमत मोठ्या कर्माइतकीच असते, हें नकुलोपाख्यानावरून सिद्ध होतें...याचमुळें कर्मापेक्षां बुद्धि श्रेष्ठ असें गीतेच्या कर्मयोगांत म्हटलें आहे, सम व शुद्ध बुद्धीस म्हणजे वासनेस प्राधान्य दिलें आहे."-(पृ. ४७४, ४७५). " अंतःकरणांत साम्यबुद्धि जागृत असली पाहिजे एवढें म्हटलें म्हणजे 'पुष्कळ मनुष्यांच्याच काय पण सर्व भूतांच्या किंवा प्राणिमात्रांच्या हिताचा सारासार विचार कर' हें निराळें सांगावें लागत नाहीं... नीतिमत्ता हा निर्मम, शुद्ध, प्रेमळ, सम किंवा थोडक्यांत सांगणें झाल्यास सत्त्वशील अंतःकरणाचा धर्म आहे, नुसत्या सारासारविचाराचें फल नव्हे... ज्ञानयुक्त निस्सीम शुद्ध बुद्धि किंवा शील हीच सदाचरणाची खरी कसोटी होय, असा जो गीतेंत सिद्धान्त केला आहे तोच...अधिक मार्मिक, व्यापक, मुद्देसूद आणि निर्दोष होय, असें आम्ही ठरवितों—" (पृष्ठ ४७७, ४७८, ४७९). शुद्ध नैतिक सद्वासना ही गोष्ट मनुष्याच्या पूर्णपणें स्वाधीन होण्याची शक्यता आहे. परंतु सर्व जगाचें कल्याण करण्याची सद्वासना असूनहि सर्व जगाचें कल्याण कायमपणें करणारी बाह्य कृति घडणें हें माणसाच्या स्वाधीन नाहीं. देशव्यापी दुष्काळांत सर्वांना अन्नपाणी देण्याची शुद्ध उत्कट वासना असूनहि ती गोष्ट माणसाच्या हातून घडूं शकत नाहीं, म्हणून माणसाच्या हातून जास्तींत जास्त जें होऊं शकेल तें त्याच्या नैतिक सद्वासनेच्याच आधारें होऊं शकेल. म्हणून कांटनें म्हटलें आहे कीं, "निरुपाधिक किंवा निर्भेळ साधुत्व (Good unqualified) सद्वासनेशिवाय दुसरें कोणतेंहि कल्पितां येत नाहीं "[1]. एकंदरींत तात्पर्य असें कीं, नीतिधर्मांचें पराकाष्ठेचें शुद्ध स्वरूप सद्वासनेंत सामावलेलें आहे असें म्हणतां येतें. परंतु बाह्य कर्मासंबंधीं असा निर्वाळा देतां येत नाहीं.

या जगांत जीवन चालवीत असतां मनुष्यजीवनाचें स्वास्थ्य विशेषतः बाह्य कर्मावर अवलंबून असल्यामुळें सद्वासना यथायोग्य रीतीनें फलित होण्याची माणसास नितान्त आवश्यकता आहे. म्हणून नीतिशास्त्राची ही व्यावहारिक बाजून अधिक घोटाळ्याची, व्यामोह उत्पन्न करणारी व वीरांच्या

[1] " Nothing can possibly be conceived, in the world or out of it, which can be called good without qualification except a good will" (Kant, 'Theory of Ethics', p. 9).

व साधूंच्या सामर्थ्याची सत्वपरीक्षा करणारी आहे. या प्रश्नावरच 'गीतारहस्यां'तील विवेचनानें गोंधळ माजला आहे. साधनशुचितेवर हल्ला करणारे कांहीं टिळकानुयायी या गोंधळांत भर घालून. 'गीता-रहस्यां'तील नीतीला संधिसाधु बनवून तिला 'शठं प्रति शाठ्यम्'सारख्या ओबडधोबड, गचाळ व माणुसकीच्या उच्चतम शौर्यास षंढत्व आणणाऱ्या व्यवहाराची बटीक बनवीत आहेत! म्हणून 'गीतारहस्यां'तील या व्यावहारिक दुय्यम विवेचनाचा परामर्श घेऊन त्याचें मूल्यमापन करणें आवश्यक झालें आहे.

निष्काम शुद्ध बुद्धीला नित्य नीतिधर्मांचें निर्मळ बाह्य स्वरूप येण्यास मुख्यतः तीन प्रकारच्या अडचणी 'गीतारहस्या'नें दाखविल्या आहेत व त्या फार महत्त्वाच्या आहेत. '–रहस्य'-कारांच्या थोर पांडित्याचें झगझगीत दर्शन या तीन प्रकारच्या प्रश्नांच्या विवेचनांत प्रतीत होतें. 'कर्मजिज्ञासा' आणि 'सिद्धावस्था व व्यवहार' या दोन प्रकरणांत, विशेषतः नैतिक कर्माच्या या तीन प्रकारच्या अडचणी विशद करून सांगितल्या आहेत. या अडचणींना ते 'अपवाद' अशी संज्ञा देतात, ही गोष्ट ध्यानांत ठेवली पाहिजे. 'अपवाद' हा शब्द प्राचीन कर्ममीमांसेंतील पारिभाषिक शब्द आहे. कर्माचा साधारण नियम म्हणजे 'उत्सर्ग' होय; आणि साधारण नियमाचें क्वचित् उल्लंघन करणें ज्या स्थितींत अपरिहार्य व म्हणून युक्त असतें त्यास अपवाद म्हणतात. '-रहस्य'कारांनीं जेव्हां जेव्हां 'अपवाद' म्हणून कर्माचें समर्थन केलें तेव्हां तेव्हां अपवाद पाळण्याची स्थिति ही अपूर्णतेची दर्शक व म्हणूनच गौण मानली आहे. दुसरी अत्यंत महत्त्वाची गोष्ट अशी कीं, अपवादाचें पालन नैतिकदृष्ट्या समर्थनीय ठरण्यास शुद्ध साम्यबुद्धीचें अधिष्ठान निरपवादपणें '-रहस्य'कारांनीं स्वीकारलें आहे. अपवादभूत कर्मेंसुद्धां शुद्ध किंवा निष्काम सम बुद्धीनेंच मान्य केलीं, तरच तीं समर्थनीय होतात, असा–'रहस्य'कारांचा दंडक आहे. कारण अनैतिक, नैतिक ध्येयापासून दूर, गौण वा अपूर्ण स्थितीवर क्रमानें विजय मिळवीत जाऊन अधिकाधिक नैतिक, आणि नैतिक ध्येयाला गांठणारें व पूर्णता आणणारें जीवन जगणें हेंच मानवी जीवनाचें सार आहे; व हें सार सिद्ध होण्यास शुद्ध बुद्धीची सतत साधना हाच मुख्य उपाय आहे.

कोणत्याहि कर्माची नैतिकता ही कर्त्याच्या शुद्ध बुद्धीवरच प्राधान्यानें अवलंबून आहे, हा अध्यात्म-वादी मूलसिद्धान्त जर निरपवाद मानला नाहीं, तर अध्यात्मवादी नीतिशास्त्र निराधार बनून कोलमडून पडतें. प्राचीन कर्ममीमांसेंत रागतः प्राप्त व विधितः प्राप्त, असे कर्माचे दोन प्रकार करून, रागतः प्राप्त कर्म धर्म्य कोटींत येत नाहीं, असा निर्णय केला आहे. कर्मापाठीमागची विधिशक्ति (Ought) किंवा कर्तव्यता म्हणजे काय, याचा विस्तारानें विचार सर्व पाश्चात्य नीतिशास्त्रें करीत असतात. कांटनेंहि शुद्ध कर्तव्यबुद्धींतून घडणारें कर्मच नैतिक कर्म होय, तेंच कर्म रागतः म्हणजे कामनेनें घडलें तर नैतिक ठरत नाहीं, असा निर्णय केला आहे. 'गीतारहस्य'हि हाच निर्णय निरपवाद रीतीनें स्वीकारण्यास प्रवृत्त झालें आहे. बाह्य कर्माला अपवाद करतां येतो, अंतरंगाला नव्हे. अंतरंगाची जितकी योग्यता कमी तितकीच कर्माचीहि योग्यता कमी ठरते, याबद्दल 'गीतारहस्या'-चें दुमत नाहीं. म्हणून 'शठं प्रति शाठ्यम्' या तत्त्वाचा 'गीतारहस्य'कारांनीं कोठें पुरस्कार केला असल्यास, तें त्यांच्या 'गीतारहस्यां'तील नीति-शास्त्राच्या सर्वथा विरुद्ध आहे. कारण शठाशीं, आततायीशीं वर्तन करीत असतां सुद्धां तें वर्तन निष्काम, सर्वभूतहितपर व शत्रुमित्रादि-द्वंद्वभावरहित बुद्धीनेंच केलें असेल, तरच तें नैतिक ठरतें, तो कर्मयोग ठरतो. हें अमान्य केल्यास 'गीतारहस्यां'-तील नीतिशास्त्राच्या विरुद्ध आततायीपणाचा मार्ग पत्करला असेंच निश्चयानें म्हणावें लागेल. शाठ्य हें 'शठस्य भावः' म्हणजे शठाचा धर्म (quality) होय. तो ज्या कर्त्यांत आला तो कोणत्याहि रीतीनें शुद्ध बुद्धीचा ठरूं शकत नाहीं, म्हणून त्याची नैतिकता बाधित होते.

बाह्य कर्म आदर्शनीतिधर्मानुरूप कां घडत नाहीं?

शुद्ध बुद्धि जरी कर्त्याच्या स्वाधीन असली आणि ती दीर्घकालीन तपानें माणसानें प्राप्त करून घेतली असली, तरी बाह्य कर्म यथायोग्य नित्य

'गीतारहस्य' व साधनशुचिता

नीतिधर्मांच्या स्वरूपांत घडण्यास अनेक प्रकारच्या अडचणी येतात म्हणून नित्य नीतिधर्मांना पाळण्यास शुद्ध बुद्धि असली तरी परिस्थितींतील दोषामुळें नित्य नीतिधर्मांबरहुकूम कर्म घडूं शकत नाहीं. म्हणून '–रहस्य'कारांनींहि अशा परिस्थिति-जन्य दोषांचा विस्तारानें ऊहापोह केला आहे. बाह्यकर्म नैतिक दृष्ट्या आदर्शरूप घडण्यास प्रतिकूल असलेलीं जीं कारणें '–रहस्य 'कारांनीं दाखविलीं आहेत त्यांचें वर्गीकरण आमच्या मतें दोन प्रकारचें होतें. एक, नैतिक बुद्धीची कमीजास्त योग्यता किंवा अधिकारिभेद यांमुळें ज्या मनुष्यांची नैतिक बुद्धि शुद्ध व सम या आदर्श कोटींत पडत नाहीं, त्यांच्या हातून आदर्श सत्कर्म किंवा नित्य नीति-धर्म यथायोग्य पार पडत नाहींत; म्हणून त्यांच्या-करितां अधिकारानुरूप ध्येयें व कर्तव्यें ठरतात. दुसरा : नैतिक कर्मांना मर्यादा घालणारा किंवा अपवाद करणारा दोषांचा प्रकार असतो, तो कर्त्यां-च्या दोषांत समाविष्ट होत नाहीं. त्याचे पुनः दोन प्रकार बनतात : कर्मांतील विसंगति आणि कर्मक्षेत्रां-तील विसंगति. तात्पर्य, आदर्श नैतिकतेच्या मार्गां-तील या तीन प्रकारच्या अडचणींचा 'रहस्य'-कारांनीं विचार केलेला आहे.

या तीन प्रकारच्या अडचणींपैकीं अधिकारभेद ही पहिली अडचण होय. कर्त्याच्या ठिकाणीं ज्या कर्माची योग्यता नाहीं, तें कर्म कितीहि उच्च असलें तरी तें कर्म न केल्यामुळें तो दोषास पात्र होत नाहीं. 'कर्तव्यता' (ought) या कल्पनेच्या पोटीं 'शक्यता' (can) गृहीत धरावीच लागते. कर्तव्यकर्म शक्य असल्यासच तें कर्तव्य ठरतें, असा पूर्वमीमांसेचा सिद्धान्त आहे. या दृष्टीनें 'गीतारहस्य' अधिकारिभेदाची मीमांसा करतें. उदाहरणार्थ, ती अशी : "आत्मोन्नतीची ही परमावधीची स्थिति जोंपर्यंत सर्वांस प्राप्त झाली नाहीं, तोंपर्यंत इतर राष्ट्रें किंवा समाज यांची स्थिति लक्षांत आणून साधुपुरुषांनीं आपआपल्या समाजास तत्तत्कालीं श्रेयस्कर होईल असा देशाभिमानादि धर्मच त्यास उपदेशिला पाहिजे असें न्यायतःच सिद्ध होतें....परमावधीची ही स्थिति प्राप्त होण्यास कुलाभिमान, धर्माभिमान, देशाभिमान या चढत्या पायऱ्या असल्यामुळें त्यांची आवश्यकता केव्हांहि नाहींशी होत नाहीं....समाजांतील प्रत्येक पिढी याच जिन्यानें वर चढत असल्यामुळें हा जिना नेहमींच कायम राखावा लागतो." (पृ. ३९७). या ठिकाणीं एक महत्त्वाचा नैतिक विचार 'गीता-रहस्यां'त सांगावयाचा राहून गेला आहे. तो म्हणजे खालच्या पायरीवरच्या अधिकाराची व शीलाची माणसें बदलण्याकरितां प्रयत्नांची आवश्यकता आहे. अधिकारानुरूप कर्तव्योपदेशाची जशी जरूरी आहे, त्याचप्रमाणें अधिकार अथवा शील अधिकाधिक उच्च बनवण्याच्या प्रयत्नांचीहि जरूर असते. काय करावें या बरोबरच कसें बनावें, हाहि प्रश्न नीति-शास्त्रदृष्ट्या महत्त्वाचा आहे.

आदर्श व नित्य नीतिधर्म पार पाडण्याच्या मार्गांत अत्यंत महत्त्वाची अडचण म्हणजे आदर्श नीतिधर्मांच्या मध्येंच परस्परविरोधाचा पेंचप्रसंग उद्‌भवतो. '–रहस्य'कार म्हणतात कीं, "दुष्काळा-सारख्या प्रसंगीं शास्त्रधर्म आणि भूक तहान इत्यादि इंद्रियवृत्ती यांचाच झगडा पडून इंद्रियें एकी-कडे तर शास्त्रधर्म दुसरीकडे ओढीत असतो. वर ('कर्मजिज्ञासा'-प्रकरणांत) जे प्रसंग दिले आहेत त्यांपैकीं बऱ्याच स्थळीं इंद्रियवृत्तीचा व शास्त्राचा विरोध नसून शास्त्रानेंच विहित अशा दोन धर्मांचा परस्परविरोध पडून हें करावें वा तें करावें याचा सूक्ष्म विचार करणें जरूर पडतें.... शहाण्याचेंहि मन गोंधळून जातें.... योग्य निर्णय न झाल्यास आपल्या हातून अधर्म किंवा गुन्हाहि घडण्याचा संभव असतो. अशा दृष्टीनें पाहिलें म्हणजे धर्मा-धर्मांचें किंवा कर्माकर्मांचें विवेचन हें एक स्वतंत्रच शास्त्र बनून न्याय-व्याकरणापेक्षांहि तें गहन आहे असें दिसून येतें." (पृ. ४९). या ठिकाणीं टिळकांनीं फार गंभीर प्रश्न उपस्थित केला आहे. नित्य नीति-धर्मांचा परस्परविरोध असतो, म्हणून एक नित्य नीतिधर्म पाळण्याचा निर्णय घेतल्यास दुसऱ्या नित्य नीतिधर्माचा भंग करावा लागतो. या गोष्टी-कडे गांधीवाद्यांनीं दुर्लक्ष केलें आहे. गाईचा प्राण वांचविण्याकरितां साफ खोटें बोलल्याशिवाय दुसरा मार्ग उरत नाहीं व सत्याग्रहाला तर वाव नाहीं अशी परिस्थिति असूं शकते, हें अमान्य





व साधूंच्या सामर्थ्याची खरवपरीक्षा करणारी आहे. या प्रश्नावरच 'गीतारहस्यां'तील विवेचनानें गोंधळ माजला आहे. साधनशुचितेवर हल्ला करणारे कांहीं टिळकानुयायी या गोंधळांत भर घालून, 'गीता-रहस्यां'तील नीतीला संधिसाधु बनवून तिला 'शठं प्रति शाठ्यम्'सारख्या ओबडधोबड, गचाळ व माणुसकीच्या उच्चतम चौर्यास बंढत्व आणणाऱ्या व्यवहाराची बटीक बनवीत आहेत! म्हणून 'गीतारहस्यां'तील या व्यावहारिक दुय्यम विवेचनाचा परामर्श घेऊन त्याचें मूल्यमापन करणें आवश्यक झालें आहे.

निष्काम शुद्ध बुद्धीला नित्य नीतिधर्मांचें निर्मळ बाह्य स्वरूप येण्यास मुख्यतः तीन प्रकारच्या अडचणी 'गीतारहस्या'नें दाखविल्या आहेत व त्या फार महत्त्वाच्या आहेत. '–रहस्य'-कारांच्या थोर पांडित्याचें झगझगीत दर्शन या तीन प्रकारच्या प्रश्नांच्या विवेचनांत प्रतीत होतें. 'कर्मजिज्ञासा' आणि 'सिद्धावस्था व व्यवहार' या दोन प्रकरणांत, विशेषतः नैतिक कर्माच्या या तीन प्रकारच्या अडचणी विशद करून सांगितल्या आहेत. या अडचणींना ते 'अपवाद' अशी संज्ञा देतात, ही गोष्ट ध्यानांत ठेवली पाहिजे. 'अपवाद' हा शब्द प्राचीन कर्ममीमांसेतील पारिभाषिक शब्द आहे. कर्माचा साधारण नियम म्हणजे 'उत्सर्ग' होय; आणि साधारण नियमाचें क्वचित् उल्लंघन करणें ज्या स्थितींत अपरिहार्य व म्हणून युक्त असतें त्यास अपवाद म्हणतात. '-रहस्य'कारांनीं जेव्हां जेव्हां 'अपवाद' म्हणून कर्माचें समर्थन केलें तेव्हां तेव्हां अपवाद पाळण्याची स्थिति ही अपूर्ण-तेची दर्शक व म्हणूनच गौण मानली आहे. दुसरी अत्यंत महत्त्वाची गोष्ट अशी कीं, अपवादाचें पालन नैतिकदृष्ट्या समर्थनीय ठरण्यास शुद्ध साम्यबुद्धीचें अधिष्ठान निरपवादपणें '-रहस्य'कारांनीं स्वीकारलें आहे. अपवादभूत कर्मेंसुद्धां शुद्ध किंवा निष्काम सम बुद्धीनेंच मान्य केलीं, तरच तीं समर्थनीय होतात, असा–'रहस्य'कारांचा दंडक आहे. कारण अनैतिक, नैतिक ध्येयापासून दूर, गौण वा अपूर्ण स्थितीवर क्रमानें विजय मिळवीत जाऊन अधिकाधिक नैतिक, आणि नैतिक ध्येयाला गांठणारें व पूर्णता आणणारें जीवन जगणें हेंच मानवी जीवनाचें सार आहे; व हें सार सिद्ध होण्यास शुद्ध बुद्धीची सतत साधना हाच मुख्य उपाय आहे.

कोणत्याहि कर्माची नैतिकता ही कर्त्याच्या शुद्ध बुद्धीवरच प्राधान्यानें अवलंबून आहे, हा अध्यात्म-वादी मूलसिद्धान्त जर निरपवाद मानला नाहीं, तर अध्यात्मवादी नीतिशास्त्र निराधार बनून कोलमडून पडतें. प्राचीन कर्ममीमांसेत रागतः प्राप्त व विधितः प्राप्त, असे कर्माचे दोन प्रकार करून, रागतः प्राप्त कर्म धर्म्य कोटींत येत नाहीं, असा निर्णय केला आहे. कर्मापाठीमागची विधिशक्ति (Ought) किंवा कर्तव्यता म्हणजे काय, याचा विस्तारानें विचार सर्व पाश्चात्य नीतिशास्त्रें करीत असतात. कांटनेंहि शुद्ध कर्तव्यबुद्धींतून घडणारें कर्मच नैतिक कर्म होय, तेंच कर्म रागतः म्हणजे कामनेनें घडलें तर नैतिक ठरत नाहीं, असा निर्णय केला आहे. 'गीतारहस्य'हि हाच निर्णय निरपवाद रीतीनें स्वीकारण्यास प्रवृत्त झालें आहे. बाह्य कर्माला अपवाद करतां येतो, अंतरंगाला नव्हे. अंतरंगाची जितकी योग्यता कमी तितकीच कर्मा-चीहि योग्यता कमी ठरते, याबद्दल 'गीतारहस्या'-चें दुमत नाहीं. म्हणून 'शठं प्रति शाठ्यम्' या तत्त्वाचा 'गीतारहस्य'कारांनीं कोठें पुरस्कार केला असल्यास, तें त्यांच्या 'गीतारहस्यां'तील नीति-शास्त्राच्या सर्वथा विरुद्ध आहे. कारण शठाशीं, आततायीशीं वर्तन करीत असतां सुद्धां तें वर्तन निष्काम, सर्वभूतहितपर व शत्रुमित्रादि-द्वंद्वभावरहित बुद्धीनेंच केलें असेल, तरच तें नैतिक ठरतें, तो कर्मयोग ठरतो. हें अमान्य केल्यास 'गीतारहस्यां'-तील नीतिशास्त्राच्या विरुद्ध आततायीपणाचा मार्ग पत्करला असेंच निश्चयानें म्हणावें लागेल. शाठ्य हें 'शठस्य भावः' म्हणजे शठाचा धर्म (quality) होय. तो ज्या कर्त्यांत आला तो कोणत्याहि रीतीनें शुद्ध बुद्धीचा ठरूं शकत नाहीं, म्हणून त्याची नैतिकता बाधित होते.

बाह्य कर्म आदर्शनीतिधर्मानुरूप कां घडत नाहीं?

शुद्ध बुद्धि जरी कर्त्याच्या स्वाधीन असली आणि ती दीर्घकालीन तपानें माणसानें प्राप्त करून घेतली असली, तरी बाह्य कर्म यथायोग्य नित्य

'गीतारहस्य' व साधनशुचिता

नीतिधर्मांच्या स्वरूपांत घडण्यास अनेक प्रकारच्या अडचणी येतात म्हणून नित्य नीतिधर्मांना पाळण्यास शुद्ध बुद्धि असली तरी परिस्थितींतील दोषामुळें नित्य नीतिधर्मांबरहुकूम कर्म घडूं शकत नाहीं. म्हणून '–रहस्य'कारांनींहि अशा परिस्थिति-जन्य दोषांचा विस्तारानें ऊहापोह केला आहे. बाह्यकर्म नैतिक दृष्ट्या आदर्शरूप घडण्यास प्रतिकूल असलेलीं जीं कारणें '–रहस्य'कारांनीं दाखविलीं आहेत त्यांचें वर्गीकरण आमच्या मतें दोन प्रकारचें होतें. एक, नैतिक बुद्धीची कमीजास्त योग्यता किंवा अधिकारभेद यांमुळें ज्या मनुष्यांची नैतिक बुद्धि शुद्ध व सम या आदर्श कोटींत पडत नाहीं, त्यांच्या हातून आदर्श सत्कर्म किंवा नित्य नीति-धर्म यथायोग्य पार पडत नाहींत; म्हणून त्यांच्या-करितां अधिकारानुरूप ध्येयें व कर्तव्यें ठरतात. दुसरा : नैतिक कर्मांना मर्यादा घालणारा किंवा अपवाद करणारा दोषांचा प्रकार असतो, तो कर्त्यां-च्या दोषांत समाविष्ट होत नाहीं. त्याचे पुनः दोन प्रकार बनतात : कर्मांतील विसंगति आणि कर्मक्षेत्रां-तील विसंगति. तात्पर्य, आदर्श नैतिकतेच्या मार्गां-तील या तीन प्रकारच्या अडचणींचा 'रहस्य'-कारांनीं विचार केलेला आहे.

या तीन प्रकारच्या अडचणींपैकीं अधिकारभेद ही पहिली अडचण होय. कर्त्यांच्या ठिकाणीं ज्या कर्माची योग्यता नाहीं, तें कर्म कितीहि उच्च असलें तरी तें कर्म न केल्यामुळें तो दोषास पात्र होत नाहीं. 'कर्तव्यता' (ought) या कल्पनेच्या पोटीं 'शक्यता' (can) गृहीत धरावीच लागते. कर्तव्यकर्म शक्य असल्यासच तें कर्तव्य ठरतें, असा पूर्वमीमांसेचा सिद्धान्त आहे. या दृष्टीनें 'गीतारहस्य' अधिकारभेदाची मीमांसा करतें. उदाहरणार्थ, ती अशी : "आत्मोन्नतीची ही परमावधीची स्थिति जोंपर्यंत सर्वांस प्राप्त झाली नाहीं, तोंपर्यंत इतर राष्ट्रें किंवा समाज यांची स्थिति लक्षांत आणून साधुपुरुषांनीं आपआपल्या समाजास तत्तत्कालीं श्रेयस्कर होईल असा देशाभिमानादि धर्मच त्यास उपदेशिला पाहिजे असें न्यायतःच सिद्ध होतें....परमावधीची ही स्थिति प्राप्त होण्यास कुलाभिमान, धर्माभिमान, देशाभिमान या चढत्या पायऱ्या असल्यामुळें त्यांची आवश्यकता केव्हांहि नाहींशी होत नाहीं....समाजांतील प्रत्येक पिढी याच जिन्यानें वर चढत असल्यामुळें हा जिना नेहमीच कायम राखावा लागतो." (पृ. ३९७). या ठिकाणीं एक महत्त्वाचा नैतिक विचार 'गीता-रहस्यां'त सांगावयाचा राहून गेला आहे. तो म्हणजे खालच्या पायरीवरच्या अधिकाराचीं व शीलाचीं माणसें बदलण्याकरितां प्रयत्नांची आवश्यकता आहे. अधिकारानुरूप कर्तव्योपदेशाची जशी जरूरी आहे, त्याचप्रमाणें अधिकार अथवा शील अधिकाधिक उच्च बनवण्याच्या प्रयत्नांचीहि जरूर असते. काय करावें या बरोबरच कसें बनावें, हाहि प्रश्न नीति-शास्त्रदृष्ट्या महत्त्वाचा आहे.

आदर्श व नित्य नीतिधर्म पार पाडण्याच्या मार्गांत अत्यंत महत्त्वाची अडचण म्हणजे आदर्श नीतिधर्मांच्या मध्येंच परस्परविरोधाचा पेंचप्रसंग उद्भवतो. '–रहस्य'कार म्हणतात कीं, "दुष्काळा-सारख्या प्रसंगीं शास्त्रधर्म आणि भूक तहान इत्यादि इंद्रियवृत्ती यांचाच झगडा पडून इंद्रियें एकी-कडे तर शास्त्रधर्म दुसरीकडे ओढीत असतो. वर ('कर्मजिज्ञासा'-प्रकरणांत) जे प्रसंग दिले आहेत त्यांपैकीं बऱ्याच स्थळीं इंद्रियवृत्तीचा व शास्त्राचा विरोध नसून शास्त्रानेंच विहित अशा दोन धर्मांचा परस्परविरोध पडून हें करावें वा तें करावें याचा सूक्ष्म विचार करणें जरूर पडतें.... शहाण्याचेंहि मन गोंधळून जातें.... योग्य निर्णय न झाल्यास आपल्या हातून अधर्म किंवा गुन्हाहि घडण्याचा संभव असतो. अशा दृष्टीनें पाहिलें म्हणजे धर्मा-धर्माचें किंवा कर्माकर्माचें विवेचन हें एक स्वतंत्रच शास्त्र बनून न्याय-व्याकरणांपेक्षांहि तें गहन आहे असें दिसून येतें." (पृ. ४९). या ठिकाणीं टिळकांनीं फार गंभीर प्रश्न उपस्थित केला आहे. नित्य नीति-धर्मांचा परस्परविरोध असतो, म्हणून एक नित्य नीतिधर्म पाळण्याचा निर्णय घेतल्यास दुसऱ्या नित्य नीतिधर्मांचा भंग करावा लागतो. या गोष्टी-कडे गांधीवाद्यांनीं दुर्लक्ष केलें आहे. गाईचा प्राण वांचविण्याकरितां साफ खोटें बोलल्याशिवाय दुसरा मार्ग उरत नाहीं व सत्याग्रहाला तर वाव नाहीं अशी परिस्थिति असूं शकते, हें अमान्य





करणें म्हणजे सत्याचाच अपलाप करणें होय. हा अपलाप जाणूनबुजून तरी होतो किंवा बुद्धि-जाड्यामुळें तरी होतो. जाड्य पतकरावें कीं शाठ्य पतकरावें या बाबतींत टिळकाचे अनुयायी व गांधींचे अनुयायी यांच्यांत मतभेद होऊं शकेल. 'गाईच्या जीवाचें कांहीं का होईना, मी खोटें बोलणार नाहीं' असा आग्रह धरल्यास गोवधाचा दोष लागतो. गोवधाचा दोष खोटें न बोलणारास लागतो; कारण खोटें बोलल्यास गोवध टाळतां येईल, हें त्यास माहीत आहे. माहीत असूनहि खोटें न बोलण्याची क्रिया सत्याग्रह अशक्य असतांना निर्दयपणाची ठरते. निर्दयपणा हा बुद्धीच्या अशुद्धतेचें लक्षण आहे. यावर कोणी असें म्हणेल कीं, गोवध हा या ठिकाणीं खोटें न बोलण्याच्या कर्माचा परिणाम आहे; उद्देश नव्हे. त्यावर एवढेंच उत्तर आहे कीं, परिणामाचाहि उद्देशाशीं संबंध धरावा लागतो. सुद्धुद्देशाचा वरिष्ठ अधिकार मानणाऱ्या कांटलाहि सत्कर्मांची व्याख्या करीत असतां कर्माचा परिणाम विचारांत घेण्याचें टाळणें अशक्य झालें आहे. तो म्हणतो कीं, "चोरी करणें हा सार्वत्रिक नियम मानला गेला, तर चोरी करणें अशक्य होईल. म्हणून जें वर्तन विश्वव्यापी कायदा होईल, तेंच सद्वर्तन होय."

नित्य नीतिधर्मांचा अंतर्विरोध !

लो. टिळकांनीं दुष्काळासारख्या प्रसंगीं आत्मरक्षण करावें कीं शास्त्रधर्म पाळावा, हा जो पेंच-प्रसंग दाखविला आहे, तोहि अधिक विचार करतां दोन नित्य धर्मांतलाच विरोध आहे असें सिद्ध होतें. कारण, आत्मरक्षण हेंसुद्धां एक श्रेष्ठ मानवी कर्तव्य आहे. टिळकांनीं नित्य नीतिधर्मांच्या परस्पर-विरोधाचा प्रश्न उपस्थित करून, एक नित्य नीतिधर्म पाळण्याचा निर्णय घेतल्यास दुसऱ्या नीतिधर्मास आळा बसतो हें जें दाखविलें आहे, तें मानवी जीवनाच्या अपूर्णतेचें दर्शक व विषादकारक असें अबाधित सत्य आहे. टिळक म्हणतात कीं, समाजाच्या अपूर्णावस्थेचें तें दर्शक आहे. परंतु पूर्णावस्थेचा समाज कल्पिला तरी नित्य नीतिधर्मांचा अंतर्विरोध मिटलेला आहे, अशी कल्पना करतां येत नाहीं. उदाहरणार्थ, कोणत्याहि जीवाची प्रत्यक्ष हत्या न होतां मानवी जीवनाला अस्तित्वांत राहणें अशक्य कोटींतील आहे. मानवाचा स्वतःशीं असलेला अथवा मानवामानवांमधला संबंध हा नीतीचा मर्यादित विषय मानल्यास बऱ्याच अडचणी कमी होतात, नाहींशा मात्र होत नाहींत. अशी ही मर्यादा घालावी कीं नाहीं, हा विषय अगदीं वेगळा आहे. स्वावलंबन हें उच्च नैतिक कर्तव्य आहे. स्वदेशी मत, स्वावलंबन या स्वरूपांत नैतिक ठरतें; परंतु स्वदेशी मताच्या चळवळीचा जोर चढल्यास परदेशी व्यापारावर जगणाऱ्या राष्ट्रांतील कुटुंबांना धुळीस मिळण्याची पाळी येते म्हणून स्वदेशी मत हिंसेलाहि कारण होतें. परदेशाशीं व्यापार करणें हा नैतिक गुन्हा नव्हे. नैतिक दृष्ट्या सर्व मानव-जात एक आहे. म्हणून त्यांचे व्यापारी, आर्थिक संबंध अनैतिक ठरूं शकत नाहींत. दुसरें उदाहरण असें : वयांत आलेल्या मुलाच्या लग्नांत योग्य खर्च करणें, हें बापाचें कर्तव्य आहे. परंतु हें कर्तव्य करीत असतां लहान मुलांच्या शिक्षणावर आवश्यक असलेल्या खर्चाची तरतूद करतां येणें अशक्य होऊन बसतें. अशा तऱ्हेचे नैतिक धर्मांमधील शेंकडों पेंचप्रसंग नित्य उद्भवत असतात. अशा प्रसंगीं शुद्ध व सम बुद्धीच तारतम्यविचार करून, अधिकांत अधिक चांगलें नैतिक कर्म निवडण्यास समर्थ होऊं शकतें. परंतु संपूर्ण शुद्ध नैतिक कर्म क्वचित् सांपडतें.

तिसरी महत्त्वाची अडचण म्हणजे परिस्थितींतील दोष होय. दुष्टांशीं प्रसंग पडला असतां साधु-पुरुषानें कसें वागावें, हा अत्यंत भानगडीचा प्रश्न आहे. यासंबंधीं परस्परविरोधी असे दोन तऱ्हेचे निर्णय संतांनींच केले आहेत. 'अक्रोधानें क्रोधाला जिंकावें, कृपणपणाला दानानें जिंकावें, अनृताला सत्यानें जिंकावें, साधुपणानें दुष्टाव्यास जिंकावें' असा व्यासांनीं उपदेश केला आहे (महाभारत, उद्योगपर्व, अध्याय ३८।७३, ७४). असाच उपदेश बुद्धानें, ख्रिस्तानें आणि एकनाथमहाराजां-सारख्या साधूंनीं साक्षात् आचरण करून केला आहे. भीष्मांनीं तर म्हटलें आहे कीं, 'पापकर्मांनीं मिळणाऱ्या जयापेक्षां धर्मानें मिळणारें मरण श्रेयस्कर होय. दुष्ट कृत्याचें साधुपणानेंच निवारण करावें'

(शांति० ९५। १६). परंतु याच्या उलट भीष्मांनी परशुरामास (उद्योगपर्व १७९।३०) व युधिष्ठिरास (शांति० १०९।२९) उपदेश केला आहे कीं, "आपल्याशीं जो जसें वर्तन ठेवतो, त्याच्याशीं तद्वत् वर्तन ठेवणें हा धर्म होय. मायावी पुरुषाशीं मायावीपणानें व साधुपुरुषाशीं साधुपणानें व्यवहार केला पाहिजे." या परस्परविरोधी निर्णयाचा टिळकांनीं निरनिराळ्या प्रकारांनीं संगति लावण्याचा प्रयत्न करीत असतांना 'न पापे प्रतिपापः स्यात्' किंवा 'क्रुध्यन्तं न प्रतिक्रुध्येत्' हा पहिला निर्णय यतिधर्म आहे, गृहस्थाचा किंवा कर्मयोग्याचा धर्म नव्हे, असें म्हटलें आहे. पण अशा रीतीनें व्यवस्था लावण्यांत दोष राहतो. एक तर शास्त्रविसंगति राहते. ती अशी : स्वप्नामध्यें दिलेलें वचन खरें करणारा हरिश्चंद्र किंवा लबाडीनें बटुवेष धारण करून दान मागणाऱ्या विष्णूस त्रैलोक्यदान करणारा विश्ववंद्य बलिराजा किंवा ब्राह्मणवेषधारी इंद्रास शील देऊन त्रैलोक्याचें राज्य गमावणारा परमभागवत प्रल्हाद यांचा शास्त्रोक्त अगाध महिमा व्यर्थ ठरतो. हरिश्चंद्र, बलि किंवा प्रल्हाद हे यतिधर्मी नव्हते. दुसरी विसंगति अशी कीं, अशा निरपवाद त्यागानें शुद्ध नीतीचा महिमा त्रैलोक्याला पावन करतो व कर्मयोगाचें मुख्य ध्येय जें लोकधारणा त्याचीच सिद्धि होते. तिसरी गोष्ट अशी कीं, दुष्ट, मायावी, कुटिल, निर्दय किंवा राक्षसी पुरुषाच्या दुर्वर्तनाच्या पुढें नित्य नीतिधर्म जर निष्प्रभ ठरत असतील, तर पाशवी शक्तीपेक्षां आत्मशक्ति अधिक श्रेष्ठ होय, हा अध्यात्मवादाचा सिद्धान्तच लंगडा पडतो ! त्यामुळें अध्यात्मवादापेक्षा परिस्थितीचा तारतम्यानें विचार करणारे आणि त्यावरून नीति-अनीति ठरविणारे उपयुक्ततावादी बेंथॅम, मिल्ल इत्यादि पंडितांचें नीतिशास्त्रच कदाचित् अधिक सोईचें ठरेल !

'–रहस्य'कारांच्या विचारांतील गोंधळ

'जशास तसें' ह्या नियमाचें मात्र आधिभौतिक सुखवादी नीतिशास्त्र देखील समर्थन करीत नाहीं. 'साधुत्वानें दुष्टावा जिंकावा' हें एका अर्थी 'गीतारहस्या'च्या मताप्रमाणें देखील निरपवादच तत्त्व आहे. कारण आत्मौपम्यबुद्धि व निर्वैरपणा यास कर्मयोग्यानें अपवाद करावा, असें जर 'गीतारहस्य'कार म्हणूं लागले, तर 'गीतारहस्या'चें नीतिशास्त्रच कोलमडून पडतें ! "ध्रुवासारखें अढळ व नित्य नीतितत्त्व कोणतें हें आधिभौतिक पक्षास शोधतां आलें नाहीं म्हणून आधिभौतिक पक्षच लंगडा पडतो," असें 'गीतारहस्य' (पृ. ३७५) बजावून सांगतें. आणि 'हें ध्रुवासारखें अढळ व नित्य नीतितत्त्व' केवळ संन्याशाच्याच मालकीचें जर ठरत असेल, तर कर्मयोगी नीतिशास्त्राचें पूर्ण दिवाळें निघालें असें म्हणावें लागेल ! असें दिवाळें निघूं नये, म्हणून 'सिद्धावस्था व व्यवहार' या प्रकरणांत '–रहस्यकारां'च्या विचारांचा खूप गोंधळ उडाला आहे. गोंधळ उडणें स्वाभाविक आहे. कारण मनुष्याला कधींहि न सुटणाराच तो प्रश्न आहे. टिळक मान्य करतात कीं, निर्वैरत्व केवळ यतिधर्म नाहीं. ते म्हणतात : "निर्वैर व समबुद्धि न बिघडतां उलट दुष्ट लोकांचें जगांत प्राबल्य माजून गरीबांचा छळ होऊं नये म्हणून असलें प्रत्याघातरूप कर्म करणें हें लोकसंग्रहदृष्ट्या[2] त्याचा धर्म म्हणजे कर्तव्य होय." (गीता ३ / २५). आणि "अशा प्रसंगीं समबुद्धीनें केलेलें घोर युद्धहि धर्म्य व श्रेयस्कर आहे, हें गीतेंतील उपदेशाचें सार आहे. सर्वांशीं निर्वैरपणानें वागावें, दुष्टांशीं दुष्ट होऊं नये, रागावणारावर रागावूं नये, हीं धर्मतत्त्वें स्थितप्रज्ञ कर्मयोग्यास मान्य नाहींत, असें नाहीं. पण निर्वैर म्हणजे निष्क्रिय किंवा प्रतिकारशून्य हें केवळ संन्यासमार्गांतलें मत खरें न मानतां वैर म्हणजे मनांतील दुष्ट बुद्धि सोडून द्यावी, एवढाच निर्वैरपणाचा अर्थ समजून, कर्म ज्या अर्थीं कोणासच सुटलें नाहीं, त्या अर्थीं केवळ लोकसंग्रहार्थ किंवा प्रतिकारार्थ जरूर व शक्य तेवढें कर्म दुष्ट बुद्धि मनांत न ठेवतां केवळ कर्तव्यकर्म म्हणून

२ 'लोकसंग्रहदृष्ट्या' हे शब्द ध्यानांत घेतले म्हणजे 'दुष्टदंडन'–प्रसंग हा नित्यधर्मांच्या मधील विरोधाचा प्रश्न आहे, हें आपोआप सिद्ध होतें.





वैराग्यानें व निःसंगबुद्धीनें केलें पाहिजे असें कर्म-योगाचें सांगणें आहे....प्रतिकाराचें काम संपलें म्हणजे ज्या दुष्टाचा प्रतिकार केला त्याचेंच पुढें आत्मौपम्यदृष्टीनें कल्याण चिंतण्याची बुद्धिहि मनांतून नष्ट होत नाहीं... भगवंतांनीं ज्या दुष्टांचा संहार केला, त्यांसच पुढें दयाळु होऊन सद्गति दिली, अशा इतर पुराणांतून ज्या कथा आहेत, त्यांतील बीजहि हेंच होय.... दुष्ट पुरुषाचा प्रतिकार साधुपणानें होणें शक्य असेल तर, प्रथम तो साधुपणानेंच करावा. कारण दुसरा मनुष्य दुष्ट झाला म्हणजे तेवढ्यामुळेंच आपणहि त्याबरोबर दुष्ट झालें पाहिजे किंवा एकजण नकटा झाला म्हणून इतरांनींहि त्यासाठीं आपलीं नाकें कापून घ्यावीं, असें होत नाहीं. किंबहुना हा धर्महि नव्हे. 'न प्रतिपापः स्यात्' ह्या सूत्राचा खरा भावार्थ हाच आहे." (पृ. ३९३, ३९४).

मनुस्मृतीच्या आधारानें निरपवाद निर्वैरबुद्धि हा यतिधर्म आहे, 'क्रुध्यन्तं न प्रतिक्रुध्येत्' हा गृहस्थधर्म नव्हे, असें जें टिळकांनीं एकदां म्हटलें तेंच त्यांनीं पुनः अधिक व्याख्यान करून कर्म-योग्यास व गृहस्थासहि लागू पडतें असें दाखविलें. म्हणजे तींच शास्त्रवाक्यें, यति व कर्मयोगी अशा अधिकारिभेदानें लावलीं व पुनः असा अधि-कारभेद विशेष अर्थ करून सोडून दिला. तात्पर्य असें कीं, ज्या वाक्यांचा उपदेश मनूनें यतिधर्मांत केला तींच वाक्यें शास्त्रकार अधिकारभेद गृहीत न धरतां गृहस्थास व कर्मयोग्यासहि उपदेशितात. मायावीशीं मायावीपणानें वागावें, असाधूशीं असाधु-पणानें वागावें, या वाक्यांचा उपदेश हा नैतिक उपदेश आहे, ही गोष्ट मानणें हें टिळकांना फार जड गेलें आहे व तीं नैतिक मानणें सरळ अर्थीं अशक्यच आहे. म्हणून त्यांचें नैतिक अधिष्ठानावर समर्थन करण्याकरितां दोन मूलभूत नैतिक कल्पनांचा आश्रय करावा लागला. निर्द्वंद्व व आत्मौ-पम्ययुक्तबुद्धि निरपवादपणें स्वीकारावी लागली, म्हणजे मायावीपणाचें अथवा प्रतिकाराचें कृत्य सम व आत्मौपम्यबुद्धीनें योग्य ठरविण्याची जबाबदारी मान्य केली आहे. दुसरी गोष्ट म्हणजे हें दुष्ट-प्रतिकाराचें कृत्य परिणामीं सज्जनरक्षणाचें कार्य करणारें असा अर्थ व्हावयास पाहिजे. आणखी तिसरी एक गोष्ट टिळकांना सांगणें भाग पडलें. ती म्हणजे, शठाचा प्रतिकार साधुपणानें होणें शक्य नसेल, तरच बुद्धींत साधुत्व ठेवून तात्पुरतें सावधपणें शक्य तितकें मर्यादित असें दुष्टशासनरूप कर्म करणें ही होय. तें करीत असतां कर्त्यास दोष लागत नाहीं, असा टिळकांचा निर्णय आहे.

यासंबंधीं टिळकांनीं जो विचार-विस्तार केला आहे, त्यांत नीतिशास्त्रदृष्ट्या गैरसमज उत्पन्न करणारा मजकूर पुष्कळ लिहिला आहे. उदाहरणार्थ, ते म्हणतात– "आघाताइतकाच प्रत्याघात असा जो अचेतन सृष्टींतील कर्माचा न बदलणारा कायदा त्याचेंच 'जशास तसें' हें सचेतन सृष्टींतील रूपान्तर आहे" (गी. र., पृ. ३९२). हा अचेतन सृष्टींतला नियम मानवी नैतिक कर्मास लावला तर मनुष्याचें सर्वच कर्म नियतीच्या अधीन ठरतें, इच्छास्वातंत्र्याचें तत्त्व बाधित होतें आणि नीति-शास्त्र विलयास जातें. 'जशास तसें' हें सूत्र फार घोंटाळा उत्पन्न करणारें आहे. हिंसक अशा आततायीचा हिंसक बनून प्रतिकार करणें प्रसंगीं क्षम्य मानलें तरी व्यभिचारी व चोर यांच्याशीं 'जशास तसें' या न्यायानें वागावयाचें, तर व्यभिचार व चोरी करण्याची जबाबदारी प्राप्त होते ! दुसरें असें कीं, 'जशास तसें' याचें समर्थन करण्यास अत्यंत महत्त्वाच्या अनुल्लंघ्य अडचणी येतात. कारण एकाच घटनेबद्दल निरनिराळ्या मानवी मनांत अत्यंत भिन्न प्रकारच्या प्रतिक्रिया तयार होतात, असा मानसशास्त्रांतला सिद्धान्त आहे. उदाहरणार्थ, गांधीवधानें कित्येक दुःखी झाले, कित्येक सुखी झाले, कित्येक संतापले, कित्येक उपेक्षावृत्तीनें शान्त राहिले आणि कित्येक सामाजिक मानस-शास्त्राचा अभ्यास करण्याची सुसंधि पाहून संशोधनास प्रवृत्त झाले. एकाच क्रियेबद्दल मानवी मनाच्या भिन्न भिन्न प्रतिक्रिया तयार होतात. 'जशास तसें' हा नियम मानवी जीवनाच्या क्षेत्रांत वावरत असतांना मार्गदर्शक न होतां संभ्रम उत्पन्न करतो, म्हणून त्यापासून निष्पन्न होणारें, 'शठं प्रति शाठ्यम्' हें तत्त्व अधिक गोंधळ उत्पन्न करणारें आहे हें सिद्ध होतें. हें ओबडधोबड, बेजबाब-





दार व नीतिशास्त्राच्या क्षेत्रास गैरलागू आहे आणि राजनीतिशास्त्रांतहि म्हणविजाच लक्षांत घेण्यासारखें सूत्र आहे.

दुष्टशासन लोकहितार्थ हिंसक साधनांनीं करणें हें नीतिदृष्ट्या समर्थनीय नाहीं असें गांधीवाद्यांचें म्हणणें आहे. ईश्वर देखील दुष्टास शासन करतो म्हणून माणसासहि तसें करण्याचा अधिकार आहे या टिळकांच्या एका मुद्द्यावर गांधींचें म्हणणें असें कीं, अन्यायास हिंसात्मक शिक्षा करण्याचा अधिकार केवळ ईश्वरासच आहे, कारण, अत्यंत शुद्ध व सम बुद्धि ठेवून दुष्टास शासन करण्याची योग्यता माणसांत नाहीं. गांधींचें हें म्हणणें, माणसाच्या नम्रतेस अतिशय पोषक आहे; परंतु त्यांच्या दुसऱ्या एका तत्त्वाशीं तें विरुद्ध आहे. शत्रूवर प्रेम करणारासच सत्याग्रहाचा अधिकार प्राप्त होतो, असें त्यांचें मत आहे. मनुष्यास जर सत्याग्रहाचा अधिकार प्राप्त होऊं शकतो, तर दुष्टशासनाचा अधिकारहि त्यास प्राप्त होतो, हें तितकेंच मान्य करावें लागेल. कारण शत्रूवर प्रेम करून शासन करणेंहि शक्य आहे.

हिंसात्मक प्रतिकार आणि लोकसंग्रह

गांधींच्या दुष्टाच्या हिंसेबद्दलच्या फार महत्त्वाच्या मुद्द्याचें सयुक्तिक उत्तर देतां येणें जरी शक्य आहे, तरी गांधींची त्यासंबंधींची बाजू मानवी प्रगतीच्या तत्त्वाच्या दृष्टीनें अत्यंत स्वीकार्य आहे. दुष्टदमनाचें तत्त्व नैतिक दृष्ट्याहि टिळकांच्या म्हणण्याप्रमाणें समर्थनीय जरी असलें, तरी गांधींचा राजकीय व सामाजिक प्रश्न सोडविण्याकरितां उपयोगांत आणवयाचा अहिंसेचा व सत्याग्रहाचा सिद्धान्त अनंत पटींनीं समर्थनीय ठरतो. दूर दृष्टीनें लोकहिताचा विचार करूनच टिळक दुष्टदमनाचें समर्थन करतात. हिंसात्मक साधनांनीं दुष्टदमन करण्यापेक्षां अहिंसामय सत्याग्रही साधनांनीं दुष्टांचा प्रतिकार करण्याची राजकारणांतील व समाजकारणांतील नवी प्रवृत्ति हा एक अत्यंत थोर स्वागतार्ह प्रयोग आहे. हिंसात्मक क्षात्रधर्म आणि शस्त्रयुद्धहि लोकसंग्रहकारक व जनहितकारक नाहींत. एकंदरींत राष्ट्राची व मानवी समाजाची युद्धसंस्थेनें अधोगति होऊन मानवसमाजाची संस्कृति प्रलयास जाऊं पहात आहे, याबद्दल जगांतील सर्व देशांतील वैज्ञानिकांचें, तत्त्वज्ञांचें, इतिहासशास्त्रज्ञांचें व संस्कृतितत्त्ववेत्त्यांचें फार मोठ्या प्रमाणांत ऐकमत्य आहे. क्षात्रधर्म व युद्धसंस्था हा मानवजातीला शाप आहे. यासंबंधींचे राज्यशास्त्रीय व संस्कृतिशास्त्रीय विचार टिळकांच्या वेळीं इतके पुढें आले नव्हते; म्हणून लोकसंग्रहार्थ दुष्टशासनाचें टिळकांचें समर्थन हें मागील युगांतील सूत्र आहे असें ठरतें. टिळकांनीं नित्य नीतिधर्मांतील परस्परविरोध हा नीतिशास्त्रांतला मूलभूत प्रश्न जमेस धरून, दुष्टशासनाच्या मुद्द्याचें समर्थन केलें आहे. त्यातील गृहीतकृत्य खोटें ठरलें आहे. म्हणजे असें कीं, हिंसात्मक प्रतिकारानें लोकसंग्रह सिद्ध होत नाहीं; आणि महात्मा गांधींचें जागतिक यश, याच प्रश्नाचें उत्तर देण्यांत सामावलें आहे.

मानवी जीवनांतील एक कायमची शोकान्तिका

नित्य नीतिधर्मांचा परस्परविरोध टाळून अव्वल दर्जाचें नैतिक वर्तन मानवी जीवनाला शक्य आहे कीं नाहीं, हा प्रश्न अजून सुटला नाहीं. ही मानवी जीवनाची स्वभावसिद्ध अपूर्णता आहे. पूर्ण निर्दोष नैतिक कर्म व साधुत्वपूर्ण जीवन हें आकाशांतील ताऱ्याप्रमाणें कायम दूर राहाणारें ध्येय आहे. ही सैतानाची जादू आहे ! पापाचा बंदोबस्त करण्याकरितां साधूंना देखील कित्येकदां पापाचा आसरा घ्यावा लागतो. तेव्हां साधुत्वाचा शोध करणारा माणूस आपल्या इंद्रजालांत फसला हें पाहून सैतान खलहास्य करूं लागतो. इतिहास-पुराणाचा असाच दाखला आहे. रामचंद्र मित्राबद्दलच्या कृतज्ञतेनें वालीचा विश्वासघात करून वध करतो. पुण्यश्लोक पांडव विजयार्थ धर्मयुद्धाचे सर्व नियम मोडतात; त्याकरितां धर्मराजहि खोटें बोलूं लागतात. पापाचें आगर असलेल्या आसुरी संपत्तीनें मदांध झालेल्या असुरांतहि प्रल्हाद व बलि यांच्यासारखे शीलाचे आदर्श बनतात; तर धर्मरक्षणाचें कार्य नित्य करणारे देव नैतिक दिवाळखोरी जाहीर करतात. वर्तमानकाळहि भूत इतिहासाशीं ताल धरून सैतानाच्या नृत्याला आणि हास्याला साथ देत आहे. शुद्ध नैतिक ध्येयाच्या





स्थापनेकरितां जीवित अर्पण केलेल्यांच्या कृतींतील पापाचें समर्थन पाहून सैतान मिस्किल हास्य करीत असतो. धनिकशाहीचा बीमोड करून साम्यवादाची स्थापना करणारे रशियन क्रांतिवादी गरिबांच्या हक्कांच्या रक्षणाकरितां त्यांच्या डोक्यावर जुलमी सत्ताधाऱ्यांचें पोलादी चौकटाचें महायंत्र निर्माण करीत आहेत. लोकसत्तेचा बीजमंत्र जपणारी अमेरिकन लोकशाही, हुकुमशाहीच्या भीतीनें जन्मलेल्या शान्त अंधारांत मतस्वातंत्र्याचा गळा दाबीत आहे. ही मानवी जीवनांतील कायमची शोकान्तिका आहे! म्हणूनच लोकमान्य टिळकांनीं उत्पन्न केलेल्या नित्य नीतिधर्मांच्या परस्परविरोधाचा प्रश्न त्यांना स्वतःलाहि सोडवितां आला नाहीं व इतर कोणासहि सुटणार नाहीं एवढेंच खरें.

अहिंसक शौर्यच श्रेष्ठ

या सर्व प्रतिपादनाचें तात्पर्य असें कीं, 'गीतारहस्य' हें ज्या नीतिशास्त्राची तर्कशुद्ध स्थापना करीत आहे, त्यांत साधनशुचिता ही प्रधान आहे, ही गोष्ट 'गीतारहस्या'स मान्यच आहे. मानवी जीविताच्या अपूर्णतेमुळें अपरिहार्य म्हणून अशुद्ध साधनांचें अवलंबन करावें लागतें. या बाबतींत गांधी व टिळक यांचा तत्त्वतः मतभेद नाहीं. कारण, गांधीहि मानवी जीवन नैतिक दृष्ट्या अपूर्णच समजतात. कारण गांधींच्या मतें पूर्ण स्थितप्रज्ञ ईश्वरच आहे. गांधी व टिळक यांचा नीतिशास्त्रीय सिद्धान्ताबद्दल वाद नाहीं. सामाजिक, राजकीय क्षेत्रांत पूर्ण अहिंसेनें लोकधारणा होईल कीं नाहीं, हाच वादाचा विषय होऊं शकतो. त्यांत गांधींचीच बाजू समर्थनीय आहे. एवढेंच नव्हे, तर आज मानवसमाजानें त्याच मार्गानें जाणें, हें वर्तमान काळांतील प्रलयकारी शक्तीवर विजय मिळविण्याचें यथार्थ साधन आहे. त्यांतच महान् नैतिक शौर्य आहे. सशस्त्र युद्धांतील शौर्य हें मानवी अधःपाताचाच मार्ग ठरणार आहे. त्यापेक्षां अहिंसक शौर्यच श्रेष्ठ ठरेल.

प्राचीन ग्रीक नागरिकाची प्रतिज्ञा

'सर्वोदय' या मासिकाच्या ५ एप्रिल १९५२ च्या अंकांत, जगांतील अत्यंत प्राचीन लोकराज्यांपैकीं एक जें प्राचीन लोकराज्य त्याचा नागरिक जी शपथ घेत असे ती दिली आहे. तिचा हिंदी अनुवाद देऊन 'सर्वोदया'च्या संपादकांनीं म्हटलें आहे : "जगांतील अत्यंत प्राचीन लोकराज्याच्या नागरिकाच्या या प्रतिज्ञेमध्यें आधुनिक भारतीय नागरिकाला एक अनुकरणीय आदर्श दिसून येईल." उपरिनिर्दिष्ट प्राचीन ग्रीक नागरिकांची प्रतिज्ञा पुढें अनुवादित करून दिली आहे :

१ ज्या योगानें माझ्या नगराला लांछन लागेल असें भ्याड व अप्रामाणिक कृत्य मी कधींहि करणार नाहीं.

२ माझ्या नगराला जे आदर्श व ज्या पवित्र गोष्टी मान्य आहेत, ते आदर्श व त्या पवित्र गोष्टी अबाधित राखण्याकरितां मी माझ्या नागरिकबंधूंच्या समवेत किंवा (तसा प्रसंग आला तर) एकटाहि लढेन.

३ नगराचे जे कायदे आहेत ते मी आदरपूर्वक पाळीन. या कायद्यांची अवहेलना करणारे जर कोणी माझ्या माहितींतले दिसून आले, तर त्यांच्यामध्यें या कायद्यांबद्दल माझ्यासारखाच आदरभाव उत्पन्न करण्याची मी पराकाष्ठा करीन.

४ नागरिकांची सार्वजनिक कर्तव्यबुद्धि जागृत राखण्याचा मी अखंड प्रयत्न करीत राहीन.

५ माझें नगर अधिकाधिक महान्, सौजन्यमय, आणि सुंदर व्हावें आणि सामूहिक नागरिक जीवनांतील जें कार्य माझ्या न्याय्य वांट्याला येईल तें मी करीत रहावें अशी माझी प्रार्थना आहे.





प्रा० सुरेंद्र शिवदास बारलिंग

रसाचें स्वरूप

'नवभारता'च्या नोव्हेंबर आणि डिसेंबर १९५० च्या अंकांत श्री. दि. के. बेडेकर यांनीं रससिद्धान्ताच्या स्वरूपासंबंधींचे दोन लेख लिहून साहित्यशास्त्रांत फारच मौलिक अशी भर घातली आहे. मराठीच्या साहित्यशास्त्राची बैटक तयार होऊं लागल्यापासून आजवर इतक्या शास्त्रीय आणि मौलिक पद्धतीनें रसावर कोणीं विचार केला आहे किंवा नाहीं याची मला तरी माहिती नाहीं. या दृष्टीनें श्री. बेडेकर यांचे हे लेख युगप्रवर्तक आहेत यांत शंका नाहीं. या शतकाच्या सुरुवातीस ब्रॅड्लेआदि विज्ञानवाद्यांचें इंग्लंडांत (व इतरत्रहि) प्रस्थ असतांना प्रो. जी. ई मूर या तत्त्वज्ञान्यानें 'Refutation of Idealism' आणि त्याच पद्धतीचे इतर लेख लिहून तत्त्वज्ञानाच्या विचारपद्धतीला जी कलाटणी दिली आणि युगप्रवर्तन घडवून आणलें तीच कामगिरी श्री. बेडेकर यांनीं हे लेख लिहून केली आहे. शब्दांच्या निरनिराळ्या अर्थांमुळें उत्पन्न होणारी संदिग्धता काढून टाकून, शब्दांचा वापर करणें हा फार मोठा गुण आहे. आजपर्यंतची तत्त्वज्ञानांतील पुष्कळशी गल्लत या संदिग्धतेमुळेंच उत्पन्न झाली आहे. अशा स्थितींत मराठी भाषेंत परिभाषेचा इतका पायाशुद्ध उपयोग करून लेख लिहिण्याचे परिश्रम केल्याबद्दल श्री. बेडेकर यांचे मी मनःपूर्वक अभिनन्दन करतों.

आपल्या लेखाच्या सुरुवातीसच रा. बेडेकर यांनीं एक योग्य इशारा देऊन ठेवला आहे. ज्ञानविज्ञानशास्त्र, मनोविज्ञानशास्त्र आणि सौंदर्यविज्ञानशास्त्र हीं एकमेकांपासून भिन्न आहेत, आणि म्हणून सौंदर्यविज्ञानशास्त्राचा विषय जो 'रस' त्याचा विचार आपणांस श्री. बेडेकरांनीं सूचित केल्याप्रमाणें सौंदर्यविज्ञानशास्त्राच्या अनुरोधानेंच करावयास पाहिजे. मनोविज्ञानशास्त्रावर वाजवीपेक्षां अधिक भर दिल्यानें काव्याचें खरें स्वरूप आकलन होणार नाहीं हें उघड आहे. पण ही चूक आपल्याकडील आणि त्याचप्रमाणें कांहीं पाश्चात्त्य साहित्यशास्त्रज्ञांनीं केली आहे. अर्थात्, ज्ञानविज्ञान म्हणा किंवा सौंदर्यविज्ञान म्हणा, त्यांत जेवढ्या प्रमाणांत विज्ञानाचा प्रश्न आहे तेवढ्या प्रमाणांत मनोविज्ञानशास्त्राचा आपणांस विचार करावा लागेल. पण जेथें मनाचा खरोखर संबंध नाहीं त्याहि ठिकाणीं मनोविज्ञानाचे सिद्धान्त द्राविडी प्राणायाम करून आणणें केव्हांहि इष्ट वा योग्य ठरणार नाहीं.

प्रस्तुत लेखांत श्री. बेडेकर यांच्या मुख्य सिद्धान्ताला हात लावण्याचा माझा विचार नाहीं. ऐतिहासिक पार्श्वभूमीवरून त्यांनीं केलेलें रससिद्धान्ताचें विश्लेषण अचूक आहे. या लेखांत मी फक्त श्री. बेडेकर यांच्या अखेरच्या विधानासंबंधीं विचार करून तत्संबंधीं माझे विचार रसस्वरूपाच्या अनुरोधानें प्रकट करणार आहे. मला जो प्रश्न विचारावयाचा आहे तो हा कीं, ज्याची व्यवस्था लावण्याचा भरतमुनींनीं प्रयत्न केला तो रस श्री. बेडेकर म्हणतात त्याप्रमाणें, आतां केवळ इतिहाससंग्रहालयांत ठेवण्याची वस्तु झाली आहे काय? संस्करणाची वृत्ति दांडगाईची आणि घातुक म्हणून शब्दांचा उपयोग करण्याचें जर सोडून द्यावयाचें असेल, तर निरनिराळ्या कालखंडांत उत्पन्न होणाऱ्या काव्याच्या परीक्षणाबाबत आपणास





निरनिराळीं परिमाणें वापरावीं लागतील आणि तो कालखंड संपला कीं, तें काव्यशास्त्रहि इतिहासजमा होऊन त्याला इतिहाससंग्रहालयाची वाट दाखवावी लागेल ! सारेंच संस्करण घातुक असतें असें मला वाटत नाहीं. पण जर एकाद्या वस्तूवर किंवा कल्पनेवर घातुक संस्करण झाल्यामुळें मूळ वस्तु निराळी दिसावयास लागली असेल, तर संस्करणाचें पटल काढून टाकून शुद्ध वस्तु कशी आहे हें पाहावयास काय हरकत आहे ? 'रस' शब्दानें जी गोष्ट व्यक्त होते त्या गोष्टीवर आजवर अनेक संस्कार झाले आहेत हें खरें. पण भरतमुनींनीं आपल्या देवासुरद्वंद्वात्मक नाट्याकरितां ज्या अर्थानें 'रस'-शब्दाचा उपयोग केला त्याच अर्थानें जर आजहि तो काव्याला आवश्यक असेल, तर काव्यशास्त्रांत 'रस' शब्दाचा उपयोग करावयास काय हरकत आहे ? तेव्हां भरताला रसाचें कोणतें स्वरूप अभिप्रेत होतें आणि त्याच अर्थानें रस काव्याला नेहमींच आवश्यक असतो कीं नाहीं, हें प्रस्तुत लेखांत मी पडताळून पाहणार आहे.

पण अशा विचाराला सुरुवात करण्यापूर्वीं एक इशारा मी देऊन ठेवतों. भरतानंतर आपल्या विशिष्ट तत्त्वज्ञानाच्या भूमिकेंतून रसाचा अर्थ निश्चित केला जाऊं लागला आणि भट्टनायक, अभिनवगुप्त किंवा त्यांच्या पावलावर पाऊल टाकून जाणारे मम्मट किंवा साहित्यदर्पणकार यांनीं रस आस्वादरूप किंवा आनन्दरूप आहे असा निर्णय दिला. याच संस्कृत काव्यशास्त्राचा मागोवा घेत मराठींत रस म्हणजे आनन्द, रस म्हणजे आस्वाद अशी विचारसरणी प्रसृत झाली आणि साहित्यशास्त्रावर अधिकारवाणीनें बोलूं शकणारे प्रा. वाटवे जोग, केळकर इत्यादिकांनीं याच भूमिकेचें समर्थन करावयाचा प्रयत्न केल्यामुळें वरील विचारसरणी विद्वन्मान्यहि झाली. उदाहरण म्हणून 'काव्यालोचनां'तील पुढील उतारे पहा : "कवीला सृष्टीच्या अंतरंगाचा अचूक ठाव कसा घेतां येतो याचीहि उपपत्ति कवीमधील प्रतिभेला व सृष्टींतील सौंदर्याला आत्मस्वरूपी मानल्यानें देतां येऊं लागली." (पृ. ५२, ५३). "काव्य हें रसिकाचा हृदयसागर उचंबळवून सोडतें हें आपण पाहिलें. असा हृदयसागर उचंबळून आला असतां रसिक जो त्यांत तन्मय होतो त्या त्याच्या तदाकार वृत्तीस संस्कृत ग्रंथकारांनीं रस ही संज्ञा दिली आहे...'रसाचा आस्वाद' असा शब्दप्रयोग आपण करतो तें ढोबळ बोलणें. वस्तुतः आस्वाद म्हणजेच रस. या आस्वादाची जी काव्यगत सामग्री तिलाहि रस ही संज्ञा लाविली जाते ती लाक्षणिक अर्थानें. काव्यांत रस असतो असा शब्दप्रयोग केला जातो तोहि लक्षणेनेंच." (पृ. १२३).

या विचारसरणीला पहिला शास्त्रीय सुरुंग श्री. बेडेकर यांनीं लावला आणि त्यामुळेंच रसाच्या स्वरूपाची चर्चा करणें आतां शक्य झालें आहे. भरतमुनींना वरील परिच्छेदांत सांगितलेलें रसाचें स्वरूप मान्य नव्हतें असें मला वाटतें. आणि आजहि रसाचा आस्वाद किंवा आनंद असा अर्थ करणें योग्य नाहीं असा माझा समज आहे.

रस ही ज्ञातृनिरपेक्ष वस्तु

कोणतेंहि ज्ञान होण्याकारितां आपणांस एक त्रिपुटी लागत असते हें सर्वश्रुतच आहे. ज्ञाता, ज्ञेय व ज्ञान ही ती त्रिपुटी होय. ज्ञान हें जरी ज्ञेयाचें होत असलें तरी ज्ञातृमाध्यमांतून तें होत असल्यामुळें प्रत्येक ज्ञानांत कांहीं ज्ञातृसंवेदना (sensations) उपस्थित असतात. म्हणून ज्ञेय व ज्ञान एकच होय असें म्हणतां येत नाहीं. प्रत्येक ज्ञानांत ज्ञातृभाव आणि वस्तुमात्र हे दोन्ही संकलित झालेले असतात. वस्तुभावांशिवायहि ज्ञान होऊं शकत नाहीं. या वस्तुभावांनाच सांख्यांत 'तन्मात्र' अशी संज्ञा आहे. तत् म्हणजे वस्तु आणि तन्मात्र म्हणजे जें वस्तूंत असतें तें (तदेव इति तन्मात्रम्). यालाच आधुनिक इंग्रजी परिभाषेंत Sense-Datum किंवा Sensum असें म्हणतां येईल. म्हणजे सांख्यांच्या ज्ञानशास्त्रात तन्मात्र आणि पंचमहाभूतें ह्या ज्या संज्ञा आल्या आहेत त्यांचा उलगडा असा होतो. तन्मात्र म्हणजे ज्ञातृनिरपेक्ष असें वस्तुमात्र आणि म्हणूनच सांख्यांच्या परिभाषेंत त्याला पंचमहाभूतांचें सूक्ष्म स्वरूप अशी संज्ञा आहे. पण हें सूक्ष्म स्वरूप म्हणजे मोठ्या वस्तूचें लहान मॉडेल नव्हे हें लक्षांत घेतलें पाहिजे. हें सूक्ष्म





स्वरूप जेव्हां ज्ञात्याच्या ज्ञानकक्षेंत येतें तेव्हां त्याचें पंचमहाभूतात्मक रूप आपणांस दृग्गोचर होतें. सांख्यांची ही तन्मात्रांची आणि पंचमहाभूतांची विषयपद्धति आहे, ती आपण व्यवस्थित समजून घेणें आवश्यक आहे. सांख्य हें खरोखर ज्ञानशास्त्र आहे आणि म्हणूनच एका बाजूस बुद्धि, अहंकार, पंचज्ञानेंद्रियें व मन आणि दुसऱ्या बाजूस पंचतन्मात्रा ह्या गोष्टी सांख्यांनीं मानल्या आहेत. ज्याप्रमाणें रस हा शब्द आयुर्वेदांत आणि नाट्यशास्त्रांत आला आहे त्याचप्रमाणें तो सांख्यशास्त्रांतहि आला आहे; नव्हे, सांख्यावरूनच तो आयुर्वेद आणि नाट्यशास्त्र यांनीं उचलला. सांख्याचें आणि आयुर्वेदाचें नातें तर प्रसिद्धच आहे. तेव्हां सांख्यशास्त्रांत रसाचा जो अर्थ सांगितला आहे तोच मूळ अर्थ होय. आणि सांख्यशास्त्रांत रस म्हणजे ज्ञातृनिरपेक्ष वस्तुमात्र आहे, यांत मुळींच शंका नाहीं. विज्ञानवाद आणि वेदान्त यांचा आपल्या तत्त्वज्ञानांत शिरकाव होण्यापूर्वीं आपल्या शास्त्रांचें अधिष्ठान सामान्यपणें भौतिक होतें असें म्हणावयास हरकत असूं नये. आणि आयुर्वेद आणि नाट्यशास्त्र हीं तर निश्चितच भौतिक होतीं. या दोन्ही शास्त्रांनीं सुरुवातीस तरी सांख्यांचें तत्त्वज्ञान गृहीत धरलें आहे. आयुर्वेदांत रस म्हणजे वनस्पतींत आढळणारें वस्तुमात्र. नाट्यशास्त्रांत रस म्हणजे नाट्यांत आढळणारें वस्तुमात्र. रस म्हणजे आस्वाद्य म्हणजे आस्वाद ज्याचा भाव किंवा गुण आहे अशी वस्तु, आस्वादाचें अधिष्ठान.

वस्तूचें अस्तित्व ज्ञातृनिरपेक्ष असतें कीं ज्ञातृसापेक्ष असतें हा तत्त्वज्ञानांतील प्रमुख वाद आहे. आपली सामान्य समजूत अशी कीं, वस्तूचें अस्तित्व हें ज्ञातृनिरपेक्ष असतें. मी हा लेख लिहीत असतांना मजसमोर एक रेडिओ आहे. पण मी जेव्हां रेडिओकडे पाहतों त्याच वेळीं तो उत्पन्न होतो, एरवीं तो अस्तित्वांतच नसतो असें म्हणणें सामान्य बुद्धीस पटणें अवघड आहे. मी जेव्हां रेडिओकडे पाहतों किंवा रेडिओ ऐकतों तेव्हांच मला रेडिओचें ज्ञान होतें हें खरें. परंतु त्यामुळेंच रेडिओचें अस्तित्वहि माझ्या ज्ञानावरच अवलंबून आहे असें होत नाहीं. Esse is Percipii म्हणजे अस्तित्व प्रत्यक्षांत आहे किंवा दृष्टीआड सृष्टि नाहीं आणि दृष्टीच सृष्टि उत्पन्न करते असें मानणाऱ्या बर्कलेप्रभृति तत्त्वज्ञांनासुद्धां ही भूमिका जशीच्या तशी मान्य करणें अवघडं लागलें आणि शेवटीं ईश्वराची मदत घेऊन, जेव्हां मी पाहात नसेन त्या वेळीं ईश्वर ती वस्तु पाहात असतो, अशी स्वतःची समजूत घालावी लागली !

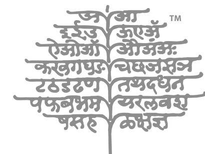
वस्तुता जाऊन मानसिकत्व प्राप्त झालें !

परंतु असें असलें तरी जगांतील बहुतेक तत्त्वज्ञांची, वस्तूचें अस्तित्व (ज्ञान नव्हे) कोणत्या ना कोणत्या प्रकारें ज्ञानाधिष्ठित असतें, अशी धारणा झालेली आहे आणि निरनिराळ्या लोकांना एकच आणि तीच दिसणारी वस्तुसुद्धां शेवटीं कोणत्या ना कोणत्या प्रकारें ज्ञात्रधीन आहे असें मानणाऱ्या कांट किंवा वैभाषिकापासून तों वस्तु सर्वस्वीं आपल्या कल्पनेचा खेळ आहे असें समजणाऱ्या विज्ञानवादी, योगाचार आणि माध्यमिकांपर्यंत सर्वच तऱ्हेचे कमीअधिक प्रमाणांतील विज्ञानवादी पौरस्त्य आणि पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानांत स्थान मंडित करून आहेत. आदिशंकराचार्यांचा विवर्तवाद किंवा ज्यांच्यामुळें संस्कृत साहित्यशास्त्राला नवें वळण लागलें त्या अभिनवगुप्तांचा प्रत्यभिज्ञावाद हाहि विज्ञानवादाचाच एक भारदस्त प्रकार आहे. रससंबंधीं चर्चा करतांना बुद्ध आणि शंकराचार्य यांचा अभिनवगुप्तांवर परिणाम झाला आणि या तत्त्वज्ञानाच्या पार्श्वभूमीवर त्यांनीं रससिद्धान्ताची पुनश्च मांडणी केली[१], हें ऐतिहासिक सत्य दृष्टीसमोर ठेवणें अत्यंत आवश्यक आहे. या मांडणींतच 'रस' शब्दाचा

---

१ तदैक्येन विना नास्ति संविदां लोकपद्धतिः । प्रकाशैक्यात् तदेकत्वं मातैकः स इति स्थितिः ॥ (—'सर्वदर्शनसंग्रहः'–'प्रत्यभिज्ञादर्शनं', पा. १९५. भांडारकर प्राच्यविद्यालय प्रत पृष्ठ ७६-७७.) असें अभिनवगुप्तांचें मत असल्याचें सांगण्यांत येतें. अर्थात् प्रत्यभिज्ञादर्शनकार अभिनवगुप्त

[पुढील पान पाहा





मूळचा अर्थ आणि रससिद्धान्ताचा भरतमुनींना अभिप्रेत असलेला अर्थ पूर्णतया बदलला.

विशिष्ट तत्त्वज्ञानाच्या अंगीकारामुळें मुद्दां शब्दांच्या अर्थांत बदल होतो. आणि मूळ अर्थाचें विस्मरण होऊन नवीन अर्थ रूढ होत जातो. श्री. केडेकर यांनीं घेतलेलें 'कल्पना' शब्दाचें उदाहरण अशाच प्रकारचें आहे. विज्ञानवादाचा पगडा जसजसा भारतीयांवर बसूं लागला आणि कोणतीहि वस्तु मनाच्या संयोगाशिवाय, सांनिध्याशिवाय, किंबहुना मनाशिवाय उत्पन्नच होऊं शकत नाहीं असा समज रूढ झाला, तसतसा 'कल्पना' शब्दाचा अर्थसंकोच झाला आणि रचना किंवा निर्मिति या विस्तृत अर्थानें वापरला जाणारा शब्द 'मनानें निर्माण केलेली वस्तु' या संकुचित अर्थानें प्रचारांत आला. जी गोष्ट 'कल्पना' शब्दाची तीच गोष्ट 'रस' शब्दाचीहि झाली. पाणी किंवा द्रव या अर्थीं प्रचारांत असलेला हा शब्द आयुर्वेद, सांख्य आणि साहित्य-शास्त्र यांच्या संयोगानें आपल्या अर्थाचे रंग बदलूं लागला आणि साहित्यशास्त्रावरहि जेव्हां विज्ञान-वादी तत्त्वज्ञानाचीं पुटें बसूं लागलीं तेव्हां तर रसांतली वस्तुताहि नाहींशी होऊन त्याला केवळ गुणाचें स्थान प्राप्त झालें. अर्थात् या सर्व संक्रमणांत केवळ रसाचा शब्दार्थ बदलला असें नव्हे, तर 'रस' या शब्दांत अभिप्रेत असलेला वस्तुतेचा आशय बदलून त्याला मानसिकत्व प्राप्त झालें. जेथें सारें विश्वच कल्पनामय झालें, मनानें उत्पन्न केलें गेलें तेथें रसाला मानसिकत्व प्राप्त झालें यांत काय आश्चर्य? तात्पर्य, अद्वैतांतील ब्रह्माप्रमाणेंच रसालाहि आनंदस्वरूप प्राप्त झालें. साहजिकच काव्याचा आस्वाद घेतल्यानंतर होणारा आनंद आणि रस यांचा घोटाळा होऊन रस, आस्वाद आणि आनंद एकरूप झाले.

काव्य हें आनंदकारक असलें पाहिजे हें कोणीहि नाकबूल करणार नाहीं. परंतु हा कांहीं काव्याचा विशेष नव्हे. प्रत्येक सौंदर्यविशेषामुळें आनंद उत्पन्न झालाच पाहिजे. आनंद हा प्रत्येक सौंदर्यविशेषाचा धर्मच होय. पण रस म्हणजे आनंद आहे काय? रस जर काव्याचा आत्मा असेल तर रस म्हणजे आनंद कसा होईल? काव्यामुळें आनंद उत्पन्न होईल हें खरें. पण काव्य किंवा काव्याचा गाभा म्हणजे आनंद असें मुळींच म्हणतां येणार नाहीं. उदाहरण म्हणून आपण उसाच्या रसाचें घेऊं. उसाचा रस उसाचा वस्तुभाग (constituent) आहे. पण उसाच्या रसांतील गोडी ही मात्र पूर्णपणें वस्त्वधिष्ठित नाहीं; तर वस्तु म्हणजे प्रमेय आणि त्याचा प्रमाता या दोहोंच्याहि संयोगावर अधिष्ठित आहे. उलट उसाचा रस प्याल्यामुळें जो आनंद उत्पन्न होतो तो वस्तूंत मुळींच नसतो तर सर्वस्वीं भोक्त्याच्या मनांत असतो. जर आपण आनंदालाच रस मानूं लागलों तर रसाचा काव्याशीं संबंध तुटेल आणि तो सर्वस्वीं मानसिक बनून राहील. म्हणजेच तो सर्वस्वीं रसिक किंवा 'सामाजिक' यांच्या मर्जी-वर अवलंबून राहील. उलट रसाला आस्वादाचें अधिष्ठान, आस्वाद्य मानलें तर 'रस' शब्दाची ओढाताण करावी लागणार नाहीं. भरतांना रस म्हणजे आस्वाद्य म्हणावयाचें होतें असा माझा विश्वास आहे.

रसाच्या स्वरूपाचा निर्णय करतांना, (१) रस उत्पन्न कसा होतो आणि (२) त्याचा आस्वाद रसिकांना कसा घेतां येतो या दोन प्रश्नांचा विचार करावा लागेल. पहिल्या प्रश्नाचें उत्तर देतांना भरतमुनि म्हणतात : ' तत्र विभावा-नुभावव्यभिचारिसंयोगात् रसनिष्पत्तिः '. तत्र म्हणजे ज्या ठिकाणीं विभाव, अनुभाव आणि व्यभिचारी

---

१ मागील पानावरून चालू.]

आणि रसध्वनिकार अभिनवगुप्त एक किंवा दोन याविषयीं कांहीं विद्वानांना शंका येण्याचा संभव आहे. परंतु ते यदाकदाचित् दोन असले तरी त्यामुळें माझ्या विधानाला तिळमात्र बाध येण्याचा संभव नाहीं. कारण आपल्या नाट्यशास्त्रावरील 'अभिनवभारती' टीकेंत " याबाबत आम्ही विज्ञानवादी बौद्धांचा विज्ञानवादच अवलंबितों " :(' विज्ञानवादावलम्बनात् ') असें अभिनवगुप्तांनीं स्पष्टच म्हटलें आहे. (पृ. २८१, G. O. S., No XXXVI, Natyashastra, Vol. I.)

अनुक्रमणिका





भाव यांचा संयोग होतो त्या ठिकाणीं, म्हणजे रंगभूमिवर. भरतांच्या कोणत्याहि विधानाचा विचार करतांना त्या वेळच्या देशकालपरिस्थितींकडे दुर्लक्ष करून चालणार नाहीं हा जो इशारा श्री. बेडेकर यांनीं देऊन ठेवला आहे, तो अगदीं योग्य आहे. वरील सूत्र लिहितांना भरतमुनींसमोर नाट्य-सृष्टि म्हणजे रंगभूमि, ज्या ठिकाणीं अभिनयादि क्रिया होतात आणि ज्या ठिकाणीं विभाव, अनुभाव आणि संचारिभाव यांचा संयोग होऊं शकतो ती होती, याकडे दुर्लक्ष केल्यास वरील सूत्रांचें स्पष्टीकरण व्यवस्थित होणार नाहीं.

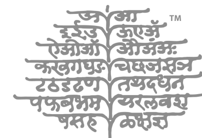
तत्र या शब्दाप्रमाणेंच विभाव, अनुभाव आणि व्यभिचारी भाव या शब्दांनीं सूचित होणाऱ्या भावांचें स्वरूपहि आपण समजून घ्यावयास पाहिजे. त्याशिवाय भरतमुनींच्या वरील सूत्राचा अर्थ आपणांस नीट कळणार नाहीं. श्री. बेडेकर यांनीं भावासंबंधीं जें विवेचन केलें आहे तें फार मार्मिक आहे. विशेषत: त्यांनीं काढलेला लोकधर्मी आणि नाट्यधर्मी हा भेद तर फारच मौलिक आहे. तसेंच, भाव मानसिक नाहींत असें जें त्यांचें म्हणणें आहे तेंहि पुष्कळसें बरोबर दिसतें. पुष्कळसें म्हणण्याचें कारण असें कीं, लोकधर्मी स्थायिभावांखेरीज बाकीचे भाव मानसिक दिसत नाहींत. फक्त भावांना प्रमेयरूप पदार्थ म्हणून संबोधण्याऐवजीं प्रमेयचिन्हें म्हणून संबोधलें असतें तर रस (प्रमेय) आणि ज्यांच्या संयोगानें रस उत्पन्न होतो ते भाव (प्रमेयचिन्हें) अशी परिभाषा अधिक योग्य झाली असती. भरतमुनि ज्यांना अष्ट सात्त्विक भाव म्हणतात ते दुसरेतिसरे कांहीं नसून ज्यांना आज इंग्रजी परिभाषेंत शारीरसंवेदना (organic sensations) म्हणतात ते आहेत आणि ते (subjective) प्रमात्रनुगामी नसून वस्तु-अनुगामी (objective) आहेत. विभाव आणि व्यभिचारी भावसुद्धां वस्तु-अनुगामीच आहेत.

पण विभाव, अनुभाव आणि व्यभिचारी भाव यांच्याप्रमाणें लोकधर्मी स्थायिभाव मात्र निर्मानसिक नाहींत असें मला वाटतें. स्थायिभावांना 'चित्तवृत्तिविशेष' म्हणून संबोधण्यांत येत असे असा पुरावा दिसतो. अर्थात् एवंगुणविशिष्ट स्थायिभावांचें वर्गीकरण कांटेकोरपणें आधुनिक मानसशास्त्राशीं जुळतें किंवा नाहीं हा प्रश्न फार वेगळा आहे आणि त्याचा तसा पडताळाहि पाहण्याचें कारण नाहीं. हे स्थायिभाव 'मानवी मनाचे मूलभूत विकार' असण्याची तिळमात्र गरज नाहीं.

दोन प्रक्रिया

रसाच्या स्वरूपाचा निर्णय करतांना आणि भरतमुनींच्या वर उद्धृत केलेल्या सूत्राचा अर्थ लावतांना स्थायिभाव आणि इतर भाव यांचा रसाशीं असलेल्या संबंधाचें स्पष्टीकरण करणें आवश्यक आहे. पण तत्पूर्वीं हें लक्षांत घेतलें पाहिजे कीं, काव्यनिर्मिति होण्यापासून तों काव्याचें रसग्रहण होईपर्यन्त एकूण दोन प्रक्रिया आहेत. एक प्रक्रिया कवीपासून सुरू होऊन नाटय किंवा काव्य उत्पन्न होईपर्यंत टिकते; तर दुसरी क्रिया नाट्य किंवा काव्य यापासून सुरू होऊन रसिक किंवा सामाजिक यांच्या मनापर्यंत जाते. पहिल्या क्रियेचा शेवट रसनिष्पत्तींत होतो, तर दुसऱ्या क्रियेचा शेवट रसास्वादांत किंवा आनंदांत होतो. पाश्चात्त्य साहित्यशास्त्रांत माझ्या समजुतीप्रमाणें पहिल्या प्रक्रियेचें वर्णन आहे, तर भरतानंतर झालेल्या भट्टनायक-अभिनवगुप्तादिकांनीं दुसऱ्या प्रक्रियेचें वर्णन केलें आहे. भरतमुनींनीं मात्र या दोन्ही प्रक्रियांचें वर्णन केलें आहे. या दोन्ही प्रक्रियांसंबंधीं गोंधळ केल्यामुळेंच भरतमुनींचें विधान स्पष्टपणें कळत नाहीं. ज्याप्रमाणें भिंगा-(lense)-मध्यें कोणत्याहि गोष्टीचें प्रतिबिंब उलटें पडतें त्याचप्रमाणें दुसरी प्रक्रिया पहिल्या प्रक्रियेचें उलटें प्रतिबिंब आहे.

पहिल्या प्रक्रियेंत कवीचा आन्तर किंवा बाह्य पदार्थाशीं संबंध येऊन त्याला जें वस्तुज्ञान होतें त्याच्या योगानें, ज्यांना आज भावना म्हणतां येतील त्या कवीच्या हृदयांत उत्पन्न होतात. पण केवळ हृदयांत भावना उचंबळून आल्यानें काव्य निर्माण होतें असें नाहीं. अस्ताला जाणारें सूर्यबिंब आपणांस मोठें मनोहारि वाटतें. पण तें सूर्यबिंब पाहून आपल्या मनांत कांहीं भाव निर्माण झाले म्हणजे काव्यनिर्मिति होत नाहीं. तसेंच रक्ताचें





थारोळें पाहून आपणांस दुःख झालें म्हणजेहि काव्य उत्पन्न होतें असें नाहीं. काव्य निर्माण होण्याकरितां मनोगत भाव वस्तुगत व्हावयाला पाहिजेत. माझ्या मनांत आलेले भाव केवळ मलाच आस्वाद्यमान होतात. हे भाव केवळ मलाच आस्वाद्यमान होऊन उपयोग नाहीं, तर ते सर्वसामान्य लोकांना किंवा सभ्यांना वा सामाजिकांना आस्वाद्यमान झाले पाहिजेत. याचाच अर्थ असा कीं, हृदयस्थ भावनांचें जेव्हां वस्तूकरण होतें तेव्हांच काव्य निर्माण होतें. मनोभावना व्यक्तीवर अवलंबून असतात. व्यक्तीच्या मनांतच त्या प्रकट होतात आणि व्यक्तीच्या मनांतून त्या नाहींशाहि होऊं शकतात. पण काव्याचें तसें होत नाहीं. काव्याला कवीचें जनकत्व लागतें हें खरें. पण मातापित्यांपासून झालेली संतति जशी आचारविचारांच्या किंवा मनोऽवस्थांच्या बाबतींत स्वतंत्र होते, त्याप्रमाणेंच एकदां निर्माण झालेलें काव्य स्वतंत्रपणेंच जिवन्त राहतें. तुकारामाचे अभंग तुकारामाबरोबर वैकुंठाला गेले नाहींत. जर हृदयस्थ भावना म्हणजे काव्य झालें असतें तर तुकारामाचे अभंग आज जिवन्त राहिले नसते ! ब्रह्मदेवाप्रमाणेंच कवि हा निर्माता असतो. आणि तो आपल्या हृदयस्थ भावनांना साकार करीत असतो. ह्या साकार झालेल्या भावनांना ब्रह्मदेवाच्या सृष्टीप्रमाणेंच स्वतंत्र अस्तित्व (existence) असतें. आणि ज्याप्रमाणें आत्मा हा देहाच्या कुडींत राहतो असा आपला समज आहे, त्याचप्रमाणें काव्य हें शब्दाच्या (किंवा नाट्य हें ' वागङ्गसत्वा 'च्या किंवा भाव आणि अभिनय यांच्या) कुडींत राहतें. शब्दांच्या किंवा भावांच्या कुडींत राहणाऱ्या काव्य-नाट्यालाच भरतमुनि रस म्हणतात. भाषा ही रूपकात्मक आहे असें मानलें तर कवीच्या हृदयस्थ भावनांचा अर्क काढून जो एक पदार्थ उत्पन्न होतो, तोच रस होय. हा रस तन्मात्रविषयक असून त्याच्या निर्मितीकरितां वस्तु-अनुगामी ' नाट्यभावां 'चीच आवश्यकता आहे. रस हा प्रमेयरूप असून भाव हीं प्रमेयचिन्हें आहेत. जर भाव वस्तु-अनुगामी न राहतां ज्ञातृ-अनुगामी झाले असते, तर आपले भाव साकार झाले नसते आणि रसनिष्पत्तीहि शक्य झाली नसती.[२]

कोणत्याहि ज्ञानाला एक त्रिपुटी लागत असते हें वर सांगितलेंच आहे. पण कवीमध्यें (किंवा कलाकारामध्यें) ज्ञात्यापेक्षां एक गोष्ट अधिक असते. या विधानाच्या स्पष्टीकरणार्थ एक उदाहरण घेऊं. समजा एक माणूस चंद्र पाहात आहे. आणि त्याचें ज्ञान तो ' चंद्र ' या शब्दानें व्यक्त करतो. म्हणजे ' हा चंद्र आहे ' ही साधी ज्ञानप्रक्रिया झाली. पण ' हा चंद्र सुंदर आहे', ' हा चंद्र पाहून स्त्रीच्या मुखाचा भास होतो', 'हें स्त्रीचें मुखच होय ', किंवा ' अरे, चकोरा तुला कां बरें आनंद झाला ? हा चंद्र थोडाच आहे ? ' इत्यादि विचार जेव्हां कवि प्रकट करतो तेव्हां एक तर (१) चंद्राचें ज्ञान + **आपल्या मनांतील भाव** किंवा (२) केवळ **आपल्या मनांतीलच भाव** कवि व्यक्त करीत असतो.

अर्थात्, कवीच्या मनांतील हे भाव जेव्हां काव्यांत वा नाट्यांत व्यक्त होतात तेव्हां ते मनोभाव राहात

---

२ पाश्चात्य साहित्यशास्त्रांत कवितेचे दोन प्रकार सांगितले आहेत. एक वस्तुनिष्ठ कविता आणि दुसरा आत्मनिष्ठ कविता. वर्णनात्मक कविता पहिल्या वर्गांत मोडते तर जींत स्वतःच्या मनांतील भाव प्रकट केलेले असतात ती दुसऱ्या वर्गांत मोडते. काव्याचें हें वर्गीकरण बरोबर आहे. पण त्यामुळें माझ्या सिद्धान्ताला बाध येत नाहीं. कवि जेव्हां स्वतःच्या भावनांना साकार करतो तेव्हां तो त्यांना वस्तु (object) म्हणूनच संबोधतो हें मानसशास्त्रीय सत्य आहे. कविता Lyric असो किंवा वर्णनात्मक असो तिच्यांत वस्तुत्व येतच असतें. कवितेला subjective किंवा आत्मनिष्ठ म्हटल्यानें संदिग्धता निर्माण होण्याचा संभव असतो. तो टाळण्यासाठीं म्हणून वरील स्पष्टीकरण केलें आहे. काव्याला आत्मनिष्ठ म्हटलें कीं, हृदयस्थ भावनांचा उद्रेक म्हणजेच काव्य असें वर्ड्स्वर्थसारखें समीकरण मांडून आत्मनिष्ठतेच्या जंजाळांत शिरणें फारच सोपें आहे. अनेक पंडित या जंजाळांत सांपडल्यामुळेंच काव्याच्या स्वरूपासंबंधीं आणि रसासंबंधीं आज घोटाळा उत्पन्न झाला आहे.





नाहींत, तर जिचा आस्वाद सर्वसामान्य रसिकाला घेता येतो अशी ती आस्वाद्य वस्तु होते आणि तिलाच भरतमुनि रस असें म्हणतात. हा रस किंवा कवीच्या मनांतील भाव व्यक्त करण्याचें साधन कोणतें ? हे भाव साकार कसे होतात ?—या प्रश्नाला उत्तर देतांना भरतमुनि म्हणतात : " विभाव, अनुभाव आणि व्यभिचारिभाव यांच्या संयोगांत हे भाव साकार होतात आणि त्यांना रसाचें स्वरूप प्राप्त होतें." [३]

हृद्‌यस्थ भाव वस्तुगत झाले पाहिजेत

आतां कवीच्या मनांत उद्‌भवलेली भावनात्मक अनुभूति विभाव, अनुभाव आणि संचारी भाव यांच्या संयोगांत साकार कशी होते याचा विचार करूं. प्रथमतः आपणांस एक गोष्ट स्पष्ट करणें अवश्य आहे आणि ती ही कीं, कोणाच्याहि मनोऽवस्थेचें आपणांस प्रत्यक्ष ज्ञान होत नसतें. मनोऽवस्थेचीं जीं शारीरिक चिन्हें असतात त्यांवरून आपण त्या त्या मनोऽवस्थेचा अंदाज बांधीत असतो. याच कारणामुळें विल्यम् जेम्सप्रभृति मानसशास्त्रज्ञांची चूक होऊन त्यांनीं आपल्या मनोभावनांचें विश्लेषण शारीरसंवेदनां (organic sensations)च्या रूपांत केलें. अर्थात् मानसशास्त्राच्या या वादांत शिरण्याचें प्रस्तुत ठिकाणीं कारण नाहीं. येथें सांगावयाचा मुद्दा एवढाच कीं, अमुक माणसाला दुःख झालें आहे, अमुक माणसाला क्रोध अनावर झाला आहे, अमुक स्त्रीला विरह असह्य झाला आहे इत्यादि मनोऽवस्था व्यक्त करण्याचें गमक एकच आहे आणि तें म्हणजे आमच्या अवस्था. शारीरिक अनुभाव किंवा संचारी भाव म्हणजे दुसरें-तिसरें कांहीं नसून ह्या शारीरिक अवस्थाच होत. विभाव म्हणजे सुद्धां ज्यांच्यावर मनोभाव आरोपित करावयाचे असतात तीं नायक-नायिकादि पात्रें, आणि भावाच्या परिपोषाला लागणारी परिस्थितीची संगति. अर्थात् कवि आपल्या मनांत उद्दीपित झालेले मनोभाव विभावादिकांवर आरोपित करीत असतो आणि अनुभाव किंवा संचारिभावांच्या योगानें तो या भावांना मूर्त स्वरूप देतो. उदाहरण म्हणून आपण ' लीलाकमलपत्राणि गणयामास पार्वती । ' ही पंक्ति घेऊं. कवीच्या मनश्चक्षूंसमोर एक प्रियकर आणि एक प्रेयसी उभीं आहेत. प्रियकर प्रेयसीला मागणी घालतो. प्रेयसीला त्यामुळें हर्ष होतो आणि ती आनन्दानें त्याला रुकार देते अशी या काव्यपंक्तीची पार्श्वभूमि आहे. प्रेयसीच्या हृदयांतला हर्ष आणि तिचा रुकार या ठिकाणीं कवीला साकार करावयाचे आहेत. हा हर्ष व्यक्त करावयाचा म्हणजे प्रेयसी जे शारीरिक हावभाव करील किंवा तिच्या मुखावर किंवा शरीरावर जे सात्त्विक भाव उठतील त्यांच्याच योगानें प्रेयसीच्या हृदयांतील हर्षाचें आपणांस आकलन होऊं शकेल. म्हणून पार्वतीच्या मनोभावांचें वर्णन कमलपत्रांची जुळवाजुळव करण्यानें कवीनें केलें आहे म्हणजे एका प्रेयसीच्या हृदयांतला भाव व्यक्त करण्याकरितां पार्वती, कमलपत्रें आणि त्यांची जुळवाजुवळ इत्यादि वस्तू किंवा शारीरिक हावभाव यांची मदत घेणें जरूर आहे. हीच कल्पना जर नाटयांत व्यक्त करावयाची असती तर खऱ्या पार्वतीनें ज्याप्रमाणें भाव व्यक्त केले असते किंवा तिच्या मुखावर ज्याप्रमाणें लज्जा व्यक्त करणारा रक्तिमा वगैरे दिसला असता त्याप्रमाणेंच हालचाल आणि अभिनय पार्वतीचें काम करणाऱ्या नटीनें केला असता. म्हणजे विभावानुभाव आणि

---

३ भरतानंतरच्या प्राचीनांना संबंधात्मक गुण (Relational Property) नांवाची चीज माहीत होती असें दिसत नाहीं. नाहीं तर रस कोठें आहे, विभावांत आहे कीं अनुभावांत आहे कीं संचारी भावांत आहे, असें भट्टनायकप्रभृतींनीं म्हटलें नसतें. अबक हा जर एक त्रिकोण कल्पिला तर त्रिकोणत्व कोठें आहे, तें अब मध्यें आहे कीं बक मध्यें आहे कीं कअ मध्यें आहे आणि जर तें यांपैकीं कोठेंच नसेल तर त्रिकोणत्व अस्तित्वांतच नाहीं असें म्हणणें जितकें हास्यास्पद तितकेंच ' रस ' कोठें आहे हें विचारणें आहे ! पण वेदान्तानें संबंधांना मिथ्या ठरविल्यामुळेंच वरील विचारसरणी प्रसृत झाली हें लक्षांत ठेवलें पाहिजे.

अनुक्रमणिका





व्यभिचारी भाव यांच्या योगानें पार्वतीच्या हृदयांतला (कवीनें अनुभवलेला) भाव व्यक्त केला गेला. याचाच अर्थ असा कीं, विभाव, अनुभाव, व्यभिचारी भाव यांच्या योगानें हृदयस्थ भाव साकार होतात. आणि अशा वस्तुगत झालेल्या हृदयस्थ भावांनाच रस असें नांव भरतमुनींनीं दिलें आहे. ('भावः इति कारणसाधनम्.' कारण म्हणजे रस; त्याचें साधन.) याबाबत काव्य आणि नाट्य यांचें चित्रकलेशीं बरेंच साम्य आहे. काव्यांत ज्याप्रमाणें शब्दांच्या योगानें, किंवा नाट्यांत ज्याप्रमाणें अभिनयाच्या योगानें, त्याचप्रमाणें चित्रकलेंत रंगसंगतीनें हृदयस्थ भाव साकार केले जातात आणि त्यांना कलेचें स्वरूप प्राप्त होतें. याच कारणास्तव विश्वनाथानें काव्याची व्याख्या करतांना 'वाक्यं रसात्मकं काव्यम्' म्हणजे ज्या वाक्यांत रस आहे, रस ज्या वाक्याचा आत्मा आहे, तें वाक्य म्हणजे काव्य अशी काव्याची व्याख्या केली.[४] जगन्नाथाचीहि व्याख्या[५] अशीच आहे. अशा वस्तुरूप झालेल्या हृदयस्थ भावांना रस म्हणण्यांतहि भरतमुनींचें औचित्य दिसून येतें. ज्याप्रमाणें पंचमहाभूतांचें ज्ञान होण्याकरितां आपणांस तन्मात्रासारखी वस्तु मानण्याची आवश्यकता आहे, त्याचप्रमाणें रसिकांनीं आस्वाद घेण्याकरितां कोणती तरी आस्वाद्य गोष्ट असावयास पाहिजे आणि ती म्हणजे रस. सांख्यशास्त्र आणि आयुर्वेद यांवरून रस हा शब्द भरतमुनींनीं उचलला आणि त्याचें काव्यशास्त्रांत स्थान निश्चित केलें.

वस्तुनिदर्शक शब्द : शृंगार

भरतमुनींनीं आपल्या रसव्यवस्थेंत वापरलेला 'शृंगार' हा शब्द या दृष्टीनें मोठा सूचक आहे. आणि त्यावरूनहि भरतांच्या मनांत रस हे तन्मात्रवाचक, वस्तुवाचक होते हें स्पष्ट दिसतें. शृंग[६] म्हणजे मदन. 'शृंगम् ऋच्छति किंवा इयर्ति इति शृंगारः।' म्हणजे ज्यामुळें मदन प्राप्त होतो तो शृंगार, रति किंवा मदनाचें साधन. ज्या वस्तूमुळें रति हा स्थायी भाव प्रज्वलित होतो ती वस्तु म्हणजे शृंगार. आजहि मराठी भाषेंत शृंगार हा शब्द आपण वस्तुवाचक अर्थानेंच वापरतों. शृंगार म्हणजे साज आणि ज्या ज्या वस्तूमुळें सौन्दर्य किंवा आकर्षण वाढतें त्या त्या साऱ्या वस्तूंना म्हणजे वेशभूषा, दागिने इ० वस्तूंना शृंगार म्हणण्याची चाल आहे. (१) ज्या साजाच्या योगानें रति प्रज्वलित होते. किंवा (२) रति ज्या योगानें प्रकट होऊं शकते त्या वस्तूला, साधनाला किंवा चिन्हाला म्हणजेच रसाला शृंगार म्हणूं लागले. रति म्हणजे शृंगारामुळें उत्पन्न होणारी चित्तवृत्ति आणि तिचें तन्मात्र म्हणजे शृंगार. किंबहुना रति या मनोऽवस्थेचें चिन्ह म्हणजेच शृंगार. अर्थात् याबाबत अशी

---

४ अर्थात् ही वृत्ति पुढें विज्ञानवादी तत्त्वज्ञानाच्या आणि अभिनवगुप्तादिकांच्या प्रभावामुळें टिकली नाहीं. विश्वनाथानेंच स्वतः रस म्हणजे आस्वाद असें भाष्य वरील व्याख्येवर केलें आहे.

५ 'रमणीयार्थप्रतिपादकः शब्दः काव्यम्।'

६ शृंग हा शब्द 'शृ' धातूपासून आला आहे. 'शृणाति इति शृंगम्।' शृ धातु गति, हिंसा आणि दर्शन या अर्थीं वापरण्यांत येतो. 'मेदिनी' कोशांत शृंग शब्दाचे अनेक अर्थ आहेत. "शृंगम् प्राधान्यसान्वोः पश्वंगे च" असें अमरकोशादींत सांगितलें आहे. शृंग म्हणजे टोंकदार असें पशूचें अंग, म्हणजेच शिंग. हा मूळ अर्थ झाला. ज्यामुळें पशूला हिंसा करतां येते तें, अशी त्याची व्युत्पत्ति आहे. पण टोंकदार म्हटलें कीं पर्वतशिखरहि टोंकदार असतें. म्हणून पर्वतशिखरालाहि शृंग म्हणूं लागले. अशा अर्थसंक्रमणामुळेंच शृंग शब्दाचा मदन असाहि अर्थ झाला. हा अर्थ कसा आला याचा उलगडा करणें अवघड नाहीं. शृंग हें मदनाचें प्रतीक आहे हें स्पष्ट आहे. हें फ्रॉइडनें सुचविलेलें खूळ आहे असें समजण्याचें कारण नाहीं. शृंग म्हणजे शुभ असा जो अर्थ श्री. बेडेकर यांनीं लावला आहे तो बरोबर असला तरी मागून आलेलाच अर्थ आहे. असा अर्थ निघण्याचें कारण पूर्वींच्या काळीं मदनाला किंवा अधिक स्पष्ट बोलावयाचें म्हणजे मिथुनाला अशुभ मानीत नसत हेंच होय. विचाराच्या संगतींत भाषेची अशीच वाढ होते. याच कारणानें शृंग शब्दाचे अनेक अर्थ झाले.





विचारणा होईल कीं, शृंगाराच्या बाबतींत जी प्रक्रिया तुम्ही लावाल तीच प्रक्रिया इतर रसांच्या बाबतींत कशी लावणार ? शृंगार हा जसा वस्तुनिदर्शक शब्द आहे तसे (हास्य सोडून दिल्यास) वीर, बीभत्स, रौद्र, अद्भुत, करुण, भयानक किंवा शान्त हे शब्द आहेत काय ? पण यावर माझें उत्तर असें कीं, भरताच्या वेळीं रसराज म्हणून शृंगार मानला होता. आणि शृंगाराच्या अनुरोधानें इतर सारी रसव्यवस्था करण्यांत आली. अशी व्यवस्था करतांना प्रत्येक रसाच्या बाबतींत वस्तुनिदर्शक शब्द न सांपडल्यामुळें त्या त्या रसाची कल्पना व्यक्त करण्याकरितां जो शब्द सामान्यतः जवळचा म्हणून वापरतां येणें शक्य आहे तो वापरण्यांत आला. विचाराची वाढ जितक्या जलद होते तितक्या लवकर विचार स्पष्ट करण्याकरितां लागणाऱ्या भाषेची होत नाहीं आणि आपणांस नवीन विचार स्पष्ट करण्याकरितां पूर्वीचेच शब्द वापरावे लागतात हें प्रसिद्धच आहे. तेव्हां इतर रसांच्या बाबतींत भरताला औचित्यपूर्ण शब्द सांपडले नाहींत, याबद्दल विषाद वाटावयाचें कारण नाहीं. आणि त्यामुळें माझ्या सिद्धान्तासहि बाध येत नाहीं

रसग्रहणाची प्रक्रिया

येथपर्यंत पहिल्या प्रक्रियेचें वर्णन झालें. पहिली प्रक्रिया ही काव्यनिर्मितीची आहे तर दुसरी प्रक्रिया ही काव्याच्या रसग्रहणाची प्रक्रिया आहे. या क्रियेचा परिपाक हा आस्वादांत, आनंदांत होतो. ही दुसरी प्रक्रिया म्हणजे एका रीतीनें पहिल्या प्रक्रियेचें भिंगांत पडलेलें प्रतिबिंबच आहे. ही जी रसग्रहणाची प्रक्रिया आहे तिचें ज्ञानप्रक्रियेशींहि एक प्रकारचें साम्य आहे. ज्ञानप्रक्रियेंत ज्याप्रमाणें एक ज्ञाता आणि एक ज्ञेय लागतें (आणि ज्ञेयालाच सांख्यांच्या परिभाषेंत 'तन्मात्र' म्हणतात), त्याचप्रमाणें रसग्रहणाच्या प्रक्रियेंत रसग्रहण करणारा म्हणजे रसिक किंवा 'सामाजिक' लागत असतो. आणि ज्याचें ग्रहण होत असतें तो रस किंवा आस्वाद्य पदार्थ सांख्यांच्या तन्मात्रांप्रमाणें ज्ञेयाच्या ठिकाणीं असतो. आणि या दोहोंच्या संयोगांतून काव्यांतील सौंदर्य रसिकाच्या मनावर प्रतिबिंबित होतें, त्याच्या चित्तवृत्ती किंवा स्थायिभाव उचंबळून येतात आणि आनंद निर्माण होतो. रसिकाचें मन कवीच्या अंतःकरणाच्या जितकें जवळ असेल तितकें त्याचें हृदय अधिक उचंबळून येईल. अरसिकाच्या वृत्ती याच कारणाकरितां उचंबळून येणार नाहींत. अर्थात्, चित्तवृत्ती उचंबळून येणें न येणें हें बाह्यवस्तूचें म्हणजे रसाचें आकलन होण्यावर आहे. जर रस म्हणजे केवळ मनोभावना असत्या तर अरसिकालाहि त्या असतातच. त्या उचंबळून येण्यास वेळ लागला नसता. पण बाह्यवस्तूंचें ज्ञान ज्याप्रमाणें अनेकविध गोष्टींवर अवलंबून असतें त्याचप्रमाणें बाह्य वस्तूंच्या रसग्रहणाचेंहि आहे. एखादी सामान्य वस्तु पाहून ज्याप्रमाणें कवीला भावनात्मक अनुभूति होते तशीच (पण ती नव्हे) अनुभूति कवीच्या भावनात्मक अनुभूतीचें वस्तूकरण होऊन जें 'रस' नांवाचें तन्मात्र उत्पन्न होतें, त्याला पाहून रसिकाच्या मनांत उत्पन्न होतें आणि या अनुभूतींतून एकापरी स्थायिभावांना आवाहन होत असल्यामुळेंच त्यांतून हर्ष उत्पन्न होतो.

काव्योत्पत्तीपासून रसग्रहणापर्यंतच्या दोन प्रक्रियांसंबंधीं भरतांनीं काय सांगितलें आहे हें त्यांच्या सूत्राचाच अर्थ करून ठरविणें मोठें मनोरंजक होईल. भरतांनीं ' नहि रसादृते कश्चिदपि अर्थः प्रवर्तते ' अशा सूत्रानें आपलें म्हणणें सांगण्यास सुरुवात केली आहे. अर्थ म्हणजे श्री. बेडेकर म्हणतात त्याप्रमाणें विषय. कोणतेंहि ज्ञान होण्याकरितां आपणांस विषय लागत असतात, मग ते आंतर असोत कीं बाह्य. त्याचप्रमाणें नाट्य किंवा काव्य यांनासुद्धां कांहीं विषय असलाच पाहिजे. त्याशिवाय सामाजिकांना नाट्याचें (किंवा काव्याचें) आकलन होणार नाहीं. त्यांचें अनुरंजन होणार नाहीं. भरताच्या मतें हे विषय रसाशिवाय दुसरे कोणतेहि नाहींत. म्हणजे रसाशिवाय नाट्याला (किंवा काव्याला) दुसरें कोणतेंहि वस्तुनिष्ठत्व असूं शकत नाहीं. भरतासमोर ज्ञानत्रिपुटीचा दृष्टान्त होता. ज्याप्रमाणें एखादें ज्ञान होण्याकरितां ज्ञेय पाहिजे असतें, त्याचप्रमाणें नाट्य किंवा काव्य यांचा आस्वाद कळण्याकरितां रस नांवाची वस्तु पाहिजे असते. तात्पर्य, वरील सूत्रानें भरतमुनि माझ्या विवेचनांतील दुसरी प्रक्रिया सूचित करितात. साहजिकच हे नाट्यविषय कसे उत्पन्न होतात, हा





दुसरा प्रश्न आहे आणि या प्रश्नाचें उत्तर पहिल्या प्रक्रियेंत मिळतें. म्हणून भरतमुनि पहिल्या प्रक्रियेकडे वळतात आणि सांगतात, ' तत्र विभावानुभावव्यभिचारिसंयोगात् रसनिष्पत्तिः । '. या प्रक्रियेची सुरुवात कवीच्या मनांत होते आणि कवीच्या मनांतील आंदोलनाला जेव्हां विषयत्व (नाट्यगत किंवा काव्यगत) प्राप्त होतें तेव्हां त्याला रस म्हणतात. वरील सूत्राचें स्पष्टीकरण मीं पूर्वींच केलें असल्यामुळें तें पुनः येथें करीत नाहीं. पण या दोन सूत्रांचें जें स्पष्टीकरण भरतमुनींनीं दृष्टान्तानुरोधानें केलें आहे त्याचा मात्र अर्थ विशद करतों.

भरत म्हणतात :

(पहिली प्रक्रिया :) " को दृष्टान्तः । अत्राह यथाहि नानाव्यंजनौषधिद्रव्यसंयोगाद्रसनिष्पत्तिर्भवति–यथाहि गुडादिभिर्द्रव्यैर्व्यंजनैरौषधिभिश्च षाडवादयो रसा निर्वर्तन्ते तथा नानाभावोपगता अपि स्थायिनो भावा रसत्वमाप्नुवान्ति इति । अत्र आह रसः इति कः पदार्थः । उच्यते । आस्वाद्यत्वात् । (दुसरी प्रक्रिया :) कथमास्वाद्यते रसः । यथाहि नानाव्यंजनसंस्कृतमन्नं भुञ्जाना रसानास्वादयन्ति सुमनसः पुरुषा हर्षादींश्चाधिगच्छन्ति तथा नानाभावाभिनयव्यंजितान् वागंगसत्त्वोपेतान् स्थायिभावान् आस्वादयन्ति सुमनसः प्रेक्षकाः हर्षादींश्चाधिगच्छन्ति तस्मान्नाट्यरसा इति अभिव्याख्याताः । " ७

या परिच्छेदाचा अर्थ असा : ज्याप्रमाणें अनेक मसाले आणि औषधिद्रव्यांच्या संयोगामुळें म्हणजे अर्क काढल्यामुळें रसनिष्पत्ति होते किंवा ज्याप्रमाणें गुळादि द्रव्यें, व्यंजनें आणि वनस्पति यांपासून षड्रस उत्पन्न होतात (म्हणजे गुळादि द्रव्यें, व्यंजनें आणि औषधि यांचेच षड्रस होतात) त्याच प्रमाणें स्थायिभाव (कवीच्या हृदयांतील) निरनिराळ्या भावांच्या (म्हणजे विभावादिकांच्या) रूपाला पोंचल्यावर देखील (म्हणजेच स्थायी भावांनीं विभावानुभावादिकांचें रूप धारण केल्यावर) रसत्वाला प्राप्त होतात (म्हणचे रसरूप होतात). भरतमुनि पुढें विचारतात : " रसाला पदार्थ ८ कां मानावयाचें ? " व उत्तर देतात : " आस्वादाचें अधिष्ठान असण्याचा त्याचा धर्म आहे म्हणून. [–येथपर्यंत भरतांनीं पहिल्या प्रक्रियेचें वर्णन केलें आहे. यापुढें भरत दुसऱ्या प्रक्रियेचें वर्णन करतात.–] या रसाचा आस्वाद कसा घेतला जातो ? ज्याप्रमाणें नानातऱ्हेच्या मसाल्यांत शिजविलेलें अन्न खाणारे ' सुमनसः ' म्हणजे रसिक लोक रसांचा आस्वाद घेतात आणि हर्षादींप्रत जातात (म्हणजे त्यांना हर्षादि प्राप्त होतात–या ठिकाणीं ' च ' हें पद फार महत्त्वाचें असून त्यायोगें हर्ष व रसास्वाद भिन्न आहेत हें सिद्ध होतें), त्याचप्रमाणें नाना भाव (विभावानुभावादि) आणि अभिनय इत्यादींनीं युक्त असलेल्या आणि वागङ्गसत्त्वांत रूपांतरित झालेल्या स्थायिभावांचा (म्हणजेच रसांचा) ' सुमनसः ' म्हणजे रसिक प्रेक्षक आस्वाद घेतात आणि (-या ठिकाणींसुद्धां ' च ' हें पद फार महत्त्वाचें आहे-) हर्षाप्रत जातात. म्हणून अशा तऱ्हेच्या नानाभावाभिनयव्यंजित आणि वागङ्गसत्त्वोपेत अशा स्थायिभावांना नाट्यरस असें म्हटलें आहे. वागंगसत्त्वोपेत झाल्यानंतर त्यांच्यांतील मानसिकत्व राहात नाहीं, हें वर स्पष्ट केलेंच आहे.

असा एकूण भरतांच्या सूत्राचा सरळ अर्थ आहे आणि त्यांत काव्यनिर्मितीची प्रक्रिया म्हणजे पहिली प्रक्रिया आणि रसास्वादाची प्रक्रिया म्हणजे

---

७ या परिच्छेदांत भरतांनीं दोन प्रक्रिया (१) रसनिष्पत्तीची आणि (२) रसास्वादाची अशा स्पष्ट सांगितल्या आहेत. भरतांचे वरील परिच्छेदांतील 'रसनिष्पत्तिर्भवति' व 'कथमास्वाद्यते रसः' हे शब्द पाहा. तसें ' च ' शब्दानें रस आस्वादाहून भिन्न आहे हेंहि स्पष्ट आहे.

८ संस्कृत तत्त्वज्ञानांत द्रव्य, गुण, कर्म इत्यादिकांना पदार्थ मानलें आहे. त्यांपैकीं रस हा कोणता पदार्थ आहे ? त्याला आस्वाद न म्हणतां आस्वाद्य म्हटल्यामुळें भरतांच्या मतें तो गुणवाचक नसून द्रव्यवाचक आहे. द्रव्य हें गुणांचें अधिष्ठान असतें. भरतांनीं द्रव्य हा शब्द वापरला आहे हें महत्त्वाचें आहे.





दुसरी प्रक्रिया अशा दोन्ही प्रक्रिया सांगितल्या आहेत. या परिच्छेदाचा विपर्यास केल्यावांचून यांतून दुसरा अर्थ निघणें शक्य नाहीं. तेव्हां रस-सारखा पदार्थ काव्याला अत्यंत आवश्यक आहे याबद्दल शंका उरत नाहीं. म्हणजे जरी एका विशिष्ट परिस्थितीच्या अनुरोधानें भरतानें रस-सिद्धान्ताची मांडणी केली असली, तरी बदलत्या परिस्थितींतसुद्धां काव्यशास्त्राचा विषय म्हणून रसाचें स्थान कायम राहतें आणि रसांना किंवा रस-सिद्धान्ताला इतिहाससंग्रहालयांत दफ्तरदाखल करण्याची गरज राहत नाहीं.

माझ्या लेखांत मीं रसाला आस्वाद्य पदार्थ मानलें आहे. कांहीं पंडित यावर न्यायशास्त्राचा शाब्दिक दाखला घेऊन आस्वाद्यत्व व आस्वाद हे एकमेकांना व्यवच्छेदक आहेत असें सांगतील.[९] आस्वाद्य म्हणजे आस्वादाचें अधिष्ठान आणि आस्वाद्यत्व म्हणजे अधिष्ठानत्व, द्रव्यत्व, अधिष्ठाना-चा धर्म असें सांगितलें, तर 'आस्वाद्य' हा शब्द नामवाचक अर्थानें दुसरीकडे कोठें योजिला आहे काय, अशीहि विचारणा होईल. आस्वाद-आस्वाद्य यासारखीच आधार-आश्रेय ही शब्दांची जोडी आहे. 'पानीय' शब्दहि असाच योजिला आहे. भाषेंत शब्दाचें स्वरूप असेंच बदलत असतें असें सांगितलें तरी पंडितांचें समाधान होणार नाहीं याची मला जाणीव आहे. पण याचें कारण वर म्हटल्या-प्रमाणें तत्त्वज्ञानामुळें आज आपल्या दृष्टिकोनांत झालेला बदल हेंच होय. पण भरतांच्या वेळीं असा बदल तत्त्वज्ञानांत झाला नव्हता आणि त्यामुळेंच मीं जो दृष्टिकोन मांडला आहे, तोच भरतमुनींचा दृष्टिकोन होता असा माझा समज आहे.

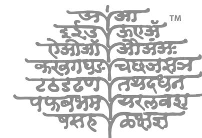
रसव्यवस्थेसंबंधीं माझ्या मनांत जे विचार आले ते मीं मांडले आहेत. रससिद्धान्तामागील सामान्य भूमिका काय असणें शक्य आहे हाच माझा वर्ण्य विषय आहे. एकंदर रस नऊ कीं अधिक आणि आज रसव्यवस्था ठेवावी कीं तिचा त्याग करावा हा मजसमोर प्रश्न नाहीं. रसव्यवस्थेचा त्याग करणें इष्ट वाटत असेल तर तिचा त्याग जरूर करावा. मला तत्संबंधीं कांहींहि सांगायचें नाहीं. मला सांगावयाचा मुद्दा इतकाच कीं, भरताच्या वेळीं रस हे वस्तुनिष्ठ व तन्मात्रवाचक होते. पुढें अभिनवगुप्तां-पासून रसाला आत्मनिष्ठ समजण्यांत येऊन त्याचा अर्थ आस्वाद-आनन्दात्मक करण्यांत आला. नाहीं म्हणावयास, अशा परंपरागत रसव्यवस्थेसंबंधीं नापसंती जगन्नाथानेंहि दाखविली आणि काव्याचें परिमाण वस्तुनिष्ठ रमणीयत्व असलें पाहिजे म्हणून त्यानें प्रतिपादन केलें. पण जगन्नाथ रसाच्या परंपरागत अर्थापलीकडे जाऊं न शकल्यामुळें काव्याच्या स्वरूपाचें आकलन होऊनसुद्धां जगन्नाथ परंपराधीनच राहिला हा भाग वेगळा. जगन्नाथानें प्रतिपादन केलेलें रमणीयकत्वच भरतास 'रस' शब्दानें अभिप्रेत होतें.

वास्तविक रसचर्चा हा कांहीं माझा विषय नव्हे. पण माझे मित्र डॉ. मा. गो. देशमुख यांनीं सुमारें दोन वर्षांपूर्वीं विदर्भ साहित्यसंमेलनाच्या अध्यक्षपदावरून 'भावगंधा'ची विचारसरणी पुरस्कृत केल्यापासून माझें लक्ष रससिद्धान्ताकडे वळलें आणि श्री. दि. के. बेडेकर यांचा युगप्रवर्तक लेख वाचून एकदां इंग्रजींत[१०] लिहिलेले माझे विचार मला मराठींत मांडण्याची बुद्धि झाली. म्हणून डॉ. मा. गो. देशमुख व श्री. बेडेकर यांचें ऋण कबूल करून मी माझा हा लांबलेला लेख संपवितों.

---

९ वास्तविक न्यायाची परिभाषाच वापरणें या ठिकाणीं योग्य नाहीं असें मला वाटतें. एक तर ती बरीच नंतरची आहे. शिवाय ती परिभाषा वापरली तरी आस्वाद्यत्व व आस्वाद हे एकरूप होऊं शकत नाहींत. कारण आस्वाद्यत्वांत आस्वादाशिवाय इतरहि गुण येऊं शकतात. उदाहरण म्हणून द्रव्यत्व आणि गुण यांचें घेतां येईल. ज्याप्रमाणें द्रव्यत्व म्हणजे गुण होऊं शकत नाहीं, तसेंच आस्वाद्यत्व म्हणजे आस्वाद होऊं शकत नाहीं.

१० रसस्वरूपासंबंधींचा एक निबंध मीं इंग्रजींतून 'फिलॉसफी असोसिएशन'च्या एका अधिवेशनांत अमरावती येथें वाचला होता.





आचार्य काका कालेलकर

ज्वाला

प्रार्थना करतांना अंतर्मुख होण्यासाठी डोळे मिटून बसणेंच मला आवडतें, पण केव्हां केव्हां डोळे उघडे ठेवल्यानेंच मी अधिक अंतर्मुख होऊं शकतों.

पैठणला गेलों असतांना गोदावरीमातेच्या कांठीं बसून प्रार्थना केली. नदीच्या रूपानें भगवंताचें सुभग सलील दर्शन होत असतांना डोळे मिटून बसणें मला अभद्र वाटलें. गोदावरीच्या कारुण्यप्रवाहाकडे टक लावून प्रार्थना केल्यामुळें तींत जी एकाग्रता आणि खोली आली ती अन्यथा येती ना !

कुर्ग प्रान्ताची राजधानी मरकारा येथें 'राजाच्या आसना 'कडून समोरचें विशाल दृश्य पाहून ध्यानस्थ झालों, पण डोळे मिटून नव्हे. ' यद् यद् विभूतिमत् सत्त्वं श्रीमत् ऊर्जितम् अेव वा ' पाहून चित्तवृत्ति उत्कट, एकाग्र आणि अंतर्मुख होत असतांना त्यावर पापण्यांचा पडदा ओढणें अगदीं पाप वाटतें !

या पुण्यभूमींत अशीं असंख्य स्थळें आहेत कीं, ज्यांनीं मला भगवंताच्या विभूतींचा साक्षात्कार करवून देऊन कृतार्थ केलें आहे. अंतर्मुख होणें म्हणजे अंतरांत शिरणें होय. मग तें स्वतः-च्या मनोवृत्तींत शिरणें असो किंवा विश्वरूपानें नटलेल्या परमात्म्याच्या मनोवृत्तींत शिरणें असो. लांकडाच्या ओंडक्याच्या, दगडाच्या किंवा दगडी कोळशाच्या आंत जरी ध्यानानें शिरतां आलें तरी तिला मी अंतर्मुख अवस्थाच समजतों. अंतर्मुख अवस्थेंत स्व-परभेद ओसरतो, म्हणूनच तर तिचें एवढें माहात्म्य आहे.

पहिली डिसेंबर ही इंग्रजी महिन्याप्रमाणें माझी जन्म-तारीख आहे. या दिवशीं जीवनाचा आढावा घेणें अगदीं स्वाभाविक आहे. यंदा (इ. स. १९४६) या दिवशीं मी आसामच्या गिरिनगरीं शिलाँगमध्यें होतों. सकाळची प्रार्थना श्री. श्रीमुखभाई मेहता यांच्याबरोबर केली आणि सकाळचा नास्ता श्री. शंकरराव देसाई यांच्या घरीं सौ. शान्ताबाई यांच्या हातून झाला. सकाळीं आमची प्रार्थना चालली होती आणि समोरच भिंतींतील शेगडीमध्यें पेटणाऱ्या दगडी कोळशांच्या ज्वाला नाचत होत्या. त्या ज्वालांच्या तालांत मी प्रार्थनेचे मंत्र बोलत होतों. बोलतांबोलतां आसपासच्या इतर सर्व गोष्टी विसरलों. फक्त अग्नीच्या ज्वालाच नाचूं लागल्या !

खलील जिब्रानच्या पुस्तकांवर एक सोनेरी अग्निहस्त उमटवलेला असतो. त्या हातांतून निघणारी प्रत्येक ज्वाला म्हणजे एक स्त्रीच असते. अद्‌भुत चित्र आहे तें ! एक एक ज्वाला म्हणजे परमात्म्याची एक एक विभूति; स्त्रीइतकीच जिवंत, चैतन्यमय आणि व्यक्तित्वपूर्ण !

वैदिक मंत्रापासून माझी प्रार्थना सुरू होत असल्यामुळें या अग्निदेवाकडे मी त्या प्राचीन ऋषीं-च्या डोळ्यांनीं पाहावें हें साहजिक होतें. ' माझ्या कुटिल पापाशीं झगडणारा ' आणि ' मला सत्पथ दाखवणारा ' हा समोरचा अग्नि माझा खराखुरा हित-कर्ता पुरोहित आहे. (पुरः=समोर + हित = ठेवलेला, स्थापलेला). जड आणि चेतन यांच्यामध्यें मध्यस्थी करणारें हें आत्मतत्त्व आहे. याला साक्षी ठेवूनच माझ्या वडिलांनीं मला गायत्रीमंत्राची दीक्षा दिली होती. या अग्निनारायणाला साक्षी ठेवूनच मीं गृहस्थाश्रमाला प्रारंभ केला होता. कुलपरंपरा





अबाधित राहावी म्हणून याच अग्निशिखेला साक्षी ठेवून मीं माझ्या दोन्ही मुलांचा यज्ञोपवीतसंस्कार केला होता. उपनयन म्हणजे विद्येच्या उपासनेसाठीं ब्रह्मचाऱ्याला होमाग्निजवळ नेणें होय. या अग्निशिखेला साक्षी ठेवूनच तिच्या मदतीनेंच मीं माझ्या मातापित्यांचा आणि प्रिय पत्नीचा अंतिम संस्कार केला होता !

आणि जेव्हां जेव्हां एखाद्या झोपडीला किंवा एखाद्या लहानशा खेड्याला आग लागलेली मीं पाहिली आहे, तेव्हां तेव्हां ती आग विझविण्याचा जिवापाड प्रयत्न करतांना देखील सर्व कांहीं चाटून जाणाऱ्या त्या ज्वाळांना मीं भक्तिभावानें नमनच केलें आहे. ज्वालांची तरलता, दिवसां आणि रात्रीं केव्हांहि पवित्र उज्ज्वल वाटणारा त्यांचा रंग, आपण ईश्वरी कार्यच करीत आहोंत अशा आत्मविश्वासानें होत असलेलें त्यांचें आक्रमण—सर्व कांहीं माझ्या भक्तीचे विषय आहेत !

पूर येऊन दुथडी वाहत असलेल्या नदीच्या लाटा पाहून जसें त्यांच्याशीं एकरूप होण्याची इच्छा अनावर होते त्याचप्रमाणें पवित्रपणें नाचणाऱ्या अग्नीच्या ज्वाळा पाहून देखील यांच्यांत आपण मिसळून जावें अशा प्रकारचा कैफ चढल्यावांचून राहत नाहीं.

डिसेंबरच्या पहिल्या तारखेला ६१ वर्षांचा आढावा घेत असतांना मनांत विचार आला कीं, कधीं तरी ही जीवनयात्रा संपेल, सर्व धडपडीला विराम मिळेल आणि मग शेवटची आहुति म्हणून या सप्तजिव्ह अग्नीच्या नर्तनशील विभूतीशीं एकरूप होण्याचें भाग्य या शरीराला मिळेल. ईश्वराची केवढी कृपा कीं, जन्मभर ज्या उज्ज्वल ज्वालांचें ध्यान करण्याची संधि मिळाली आहे, त्याच ज्वालांशीं कसलाच संकोच न बाळगतां एकरूप होऊन जाण्याची सोय देखील त्यानें करून ठेवली आहे ! प्राण्यांना ईश्वरानें दिलेल्या अनेक वरदानांमध्यें जर एखादें सर्वश्रेष्ठ असेल तर तें मरण होय. मरणाच्या मदतीनेंच आपण अग्निशिखांशीं एकरूप होऊन जातों. भगवंताची अतिशय जवळची आणि चटकन् पटणारी जर एखादी विभूति असेल तर ती अग्निज्वालाच होय.

आडव्या अरणीवर उत्तरारणी उभी धरून ज्या दिवशीं मनुष्यानें पहिला अग्नि चेतविला त्या दिवसापासून आजपर्यंत पाकसिद्धीसाठीं आणि प्रकाशासाठीं आणि आतां तर तऱ्हतऱ्हेच्या कारखान्यांसाठीं अग्नि पेटवून मनुष्यानें त्याच्याशीं आपला परिचय वाढविला आहे. पण अग्निच एक मनुष्याचा असा सवंगडी आहे कीं, ज्याची अतिपरिचयामुळें देखील अवज्ञा होऊं शकत नाहीं ! आणि म्हणूनच ऋषिमुनींनीं ईश्वराचा प्रतिनिधि म्हणून त्याची स्थापना केली आहे. आपल्यामध्यें तो वैश्वानर जठराग्नीच्या रूपानें राहतो. समुद्राच्या पोटीं वडवाग्नीच्या रूपानें आणि अनंतकोटि नक्षत्रतारकांमध्यें तोच कल्पनातीत ज्योतिःप्रवाहाच्या रूपानें अनंत काळ पेटत राहिला आहे. प्राण्यांना ऊब देणारें जीवनतत्त्व तोच आहे आणि स्वतःमध्यें सामावून घेणारें मरणतत्त्वहि तोच आहे !

दोन कणिका

स्त्री

विष प्याले शंकर, आग शांतवाया ती—
चंद्राची धरिली कोर तयांनीं माथीं
हें पाहुन विधिनें घडवियली स्त्री जेव्हां
विष तिच्या उरींचें शमवाया अंशांनीं
स्कंधावर दिधला पूर्णचंद्र ठेवोनी !

तूं

तें नसे तुझ्यामधिं स्मित इंदूचें धुंद
नच मुग्ध कळीचे विभ्रम वा स्वच्छंद
उजळिशी प्रखर ना तडिल्लतेची दीप्ति
ओसंडत जाशी यौवनिंचा न मरंद
कृतिकृतींत तुझ्या परंतु गूढ सुगंध !

—मधुकर नाईक





आगामी बुद्धजयन्तीनिमित्त बुद्धांचें स्मरण करून देणारें विवेचन : श्री. वा. ल. चिपळुणकर

गौतम बुद्धांची अवतारांत गणना प्रथम केव्हां झाली ?

गौतम बुद्धांची श्रीविष्णूचे अवतारांत गणना केव्हां, कोणत्या ग्रंथांत प्रथम केली हा एक संशोधनाचा विषय (' केसरी ', २५ मे १९५१) पुढें आलेला आहे.

विशेषतः या विषयाच्या बाबतींत आद्य श्रीशंकराचार्यांच्या पूर्वींचे दाखले असतील तर ते हवे आहेत (' केसरी ', १-६-५१). याच दिशेनें प्रस्तुतचा लेख एक अल्पसा प्रयत्न म्हणून केला आहे. हल्लींच्या काळीं प्रचलित व विद्वन्मान्य असलेली पद्धति म्हणजे ऐतिहासिक व चिकित्सक पद्धति होय. तिच्या साहाय्यानें प्राचीन ऐतिहासिक घटना, व्यक्तिचरित्रें व त्यांचा कालनिश्चय करण्याची पद्धति म्हणजे शिला, स्तंभ, देवालयें, दान पत्रें वगैरेवरील लेख, निरनिराळ्या देशांत केलेल्या उत्खननांतून जमिनींत सांपडलेले वस्तूंचे अवशेष, प्राचीन प्रवाश्यांची व यवनादिक परकीय वकिलांची प्रवास-व-लोकस्थितीचीं वर्णनें, प्राचीन ग्रंथांतील उल्लेख वगैरेवरून अनुमानपद्धतीनें निर्णय करणें ही होय. या पद्धतीचा दोष हा कीं, प्राचीन घटना व त्यांचा कालनिश्चय केवळ अनुमानाधिष्ठित असल्याकारणानें, ही पद्धति अनिश्चित व अनेक मतभेद उत्पन्न करणारी आहे. शिवाय नवीन माहिती उपलब्ध झाल्यास पूर्वनिर्णय उलथून पडतात. म्हणून वरील विषयाचा जो नक्की निश्चय हवा आहे, तो दूरापास्तच नव्हे, तर अशक्यप्राय आहे. याचें एक मनोरंजक उदाहरण म्हणजे बुद्धांच्या निर्वाणकालाबद्दलच एका विदुषीनें Annals of the Bhandarkar Research Institute, Vol. 30, 1949, Parts 3-4 यांत निरनिराळ्या पंडितांचीं व प्राचीन ग्रंथांचीं इ. सन-पूर्व ३६८ पासून स. पू. २४२२ पर्यंत ४७ मतें दिलीं आहेत व वाचकांना त्यांचा निर्णय विचारला आहे. दुसरें उदाहरण, आद्य श्रीशंकराचार्यांचा काल प्राच्यविद्यापंडितांनीं इसवी सनाच्या आठव्या शतकांत गृहीत धरला आहे, तर आचार्यांच्या द्वारका-आदि मठांत जे आम्नायग्रंथ आहेत त्यांवरून आचार्यकाल इ. सनापूर्वीं ५०० च्या सुमारास निघतो (म. रा. बोडसकृत 'शंकराचार्य-चरित्र', पा. १५ ते २०). याप्रमाणें दोहोंचा मुळींच मेळ नाहीं. (थिऑसफीय पुढाऱ्याचें मत आम्नायग्रंथांना जुळतें आहे, हें प्रसंगोपात्त सांगण्यास हरकत नाहीं.) म्हणूनच ही संशोधनपद्धति नेहमींचीच अनिश्चित स्वरूपाची व अनेक मतभेदांची राहणार. असें जरी असलें तरी आजहि ऐतिहासिक व चिकित्सक पद्धति प्रचलित व विद्वन्मान्य असल्यामुळें प्रस्तुतचा लेख त्याच भूमिकेवरून लिहिण्याचा हा प्रयत्न आहे.

महाभारतांत बुद्धावताराचा उल्लेख नाहीं

यासंबंधीं चर्चा करतांना सभापर्वांत, शिशुपालवध-प्रकरणांत भीष्मांनीं श्रीकृष्णाचा महिमा वर्णन करतांना अनेक अवतारांचा उल्लेख केला, त्यांत बुद्धावताराचा उल्लेख नाहीं, असें दाखविलें गेलें आहे (' केसरी ', २५–५–५१). त्याप्रमाणें ' -रहस्य 'कारांनींहि (' गीता-रहस्य ', पान ५५३ तृतीय मुद्रण) नारायणीय उपाख्यानांत (शांतिपर्व अ. ३३९, श्लोक १००–१०२) विष्णूच्या

गौतम बुद्धांच्या जीवनांतील जन्म, बुद्धस्थितिप्राप्ति व निर्याण ह्या तिन्ही घटना वैशाख पौर्णिमेला झाल्या. त्यांच्या वरदानाप्रमाणें निर्याणापासून दरसाल हिमालयाच्या उत्तरेस तिबेटांत असलेल्या ' सिद्धशीला 'स्थानीं त्या तिथीला पौर्णिमाक्षणाला बुद्धदर्शन घडतें, असा परंपरागत विश्वास असून त्याप्रमाणें यात्रेकरू तेथें त्या तिथीला जमत असतात. तिबेटामधील मठांतील लामाहि बुद्धदर्शनास येतात. यंदा हा क्षण १०–५–५२ रोजीं पहांटे १–४६ वाजतां (इंग्रजी वेलापद्धतीप्रमाणें) आहे.—का. सं.





गौतम बुद्धांची अवतारांत गणना प्रथम केव्हां झाली ?

अवतारांचें वर्णन असतांना त्यांत बुद्धावताराचा उल्लेख नाहीं असें दाखविलें आहे. पण वनपर्वांतील (अ. १९०, श्लोक ६८) यामध्यें 'एडूकचिन्हा पृथिवी न देवगृहभूषिता' म्हणजे 'पृथ्वीवर देवळांच्या ऐवजीं एडूक होतील' (-'एडूक' म्हणजे बुद्धाचा केस, दांत वगैरे कांहीं अवशेष स्मारक म्हणून पुरून त्यावर उभारलेला खांब, मनोरा, किंवा इमारत, ज्याला दगोबा–धातुगर्भ हल्लीं म्हणतात–) या वचनाकडे वाचकांचें लक्ष वेधून लोकमान्य निर्णय करतात : "यावरून बुद्ध झाल्यानंतर, परंतु त्याची गणना अवतारांत होण्यापूर्वी महाभारत झालें असावें."

आतां वर उल्लेख केलेला श्लोक (शांतिपर्व, अध्याय ३३९ $\frac{१०१}{१०३}$) हा मूळ भारतांत पाहिला असतां असें आढळतें कीं, या श्लोकाच्या पूर्वीच परमात्म्यांनीं नारदाला आपले अवतार तपशीलवार वर्णन करून सांगितले आहेत. त्यांत वराह, नरसिंह, वामन, परशुराम, राम, कृष्ण इतक्याच सहा अवतारांचें वर्णन आहे व वरील श्लोकांत मात्र लागलीच हंस, कूर्म, मत्स्य व कल्कि हे चार अवतार जास्त घालून दशावतारांची संख्या पूर्ण केली आहे. ज्ञानकोशकारांनीं, हल्लींच्या दशावतारांत हंसाची गणना केलेली नसते व कूर्म, मत्स्य व कल्कि याचें वर्णन पूर्वीच्या श्लोकांत कां आलें नाहीं, वगैरे विचार सांगून (खंड ४, पान १२८) हा श्लोक प्रक्षिप्त असावा असें म्हटलें आहे.

तसेंच, 'केसरी'कर्त्यांनीं उल्लेख केलेले, सभापर्वांतील भीष्मांनीं वर्णन केलेले अवतारासंबंधींचे श्लोक, श्री. ज. स. करंदीकर यांनीं कुंभकोणमूच्या महाभारत-पाठांतील आहेत, असें म्हटलें आहे. पण हे श्लोक गणपत कृष्णाजीच्या पाठाचे पोथींत सांपडत नाहींत किंवा त्याच पाठावरून प्रसिद्ध केलेल्या श्री. वैद्य यांच्या महाभारतांत आढळत नाहींत. विशेष गोष्ट म्हणजे 'भांडारकर प्राच्यविद्यासंशोधनमंदिरा'तर्फे प्रसिद्ध झालेल्या संशोधित सभापर्वांतहि अंगीकृत पाठांत अगर पादटीपांतील तदितर पाठांतहि, हे श्लोक आढळत नाहींत; तेव्हां हे श्लोक कितपत विश्वसनीय आहेत याबद्दल दाट शंका येते. पण सध्यांच्या प्रकरणांतील विचारापुरतें, शांतिपर्व, अध्याय ३३९, श्लोक १०० व 'केसरी'कर्त्यांनीं उल्लेखिलेले सभापर्वांतील श्लोक हे विश्वसनीय आहेत, असें आम्ही धरून चालतों.

तेव्हां लोकमान्यांच्या वर दिलेल्या निर्णयाप्रमाणें, "बुद्ध झाल्यानंतर, परंतु त्याची गणना अवतारांत होण्यापूर्वी महाभारत झालें-असावें". याकरितां महाभारताचा काल ठरविण्यासाठीं, प्रथम बुद्धांचा निर्वाणकाल ठरविणें अवश्य आहे.

बुद्धनिर्वाणकाल (इ. स. पूर्व ४८३)

बुद्धांच्या निर्वाणकालाबद्दल निरनिराळ्या पंडितांचीं इ. स. पूर्व ३६८ पासून २४२२ इ. स. पूर्वपर्यंत निरनिराळीं ४७ मतें असल्याबद्दल लेखाच्या आरंभींच उल्लेख केला आहे. लो० टिळकांनीं 'गीतारहस्यां'त (५६६ पानावर) 'मॅक्समुल्लर यांनीं सूक्ष्म चर्चा करून हा काल इ. सनपूर्व ४७३ असावा' असें म्हटलें आहे व तोच काल शिलालेखांवरून सिद्ध होतो असें डॉ. बुल्हर यांचें मत सांगून आणि प्रो. न्हिस डेव्हिड्स व डॉ. केर्न यांच्या मताचा उल्लेख करून, डॉ. गायगर यांचें अखेरचें ('रहस्य'-प्रकाशनापर्यंतचें, १९१५ सालापर्यंतचें) शेवटचें म्हणून मत मान्य केलें आहे. डॉ. गायगर यांच्या मताप्रमाणें बुद्धांचा निर्वाणकाल इ. स. पूर्व ४८३ असा ठरला आहे व सध्यांच्या विषयापुरता आपणहि तोच गृहीत धरूं. थिऑसफीय संशोधनाप्रमाणें हा सन इ. स. पूर्व ५४३ आहे.

वर उल्लेखिलेल्या '-रहस्य'कारांच्या मताप्रमाणें महाभारताचा काल, बुद्ध झाल्यानंतर व त्याची गणना अवतारांत होण्यापूर्वी निश्चित होतो. याचेंच जास्त विवेचन व निरनिराळ्या मतांचा विचार करून त्यांनीं (पान ५५८ वर) म्हटलें आहे : "वर दिलेलीं प्रमाणें परस्परसापेक्ष नसून स्वतंत्र आहेत ही गोष्ट लक्षांत आणली म्हणजे हल्लींचें महाभारत शकापूर्वी निदान सुमारें ५०० वर्षे अस्तित्वांत होतें असें निःसंशय दिसून येतें" व (५५६ पानावर) नक्षत्रगणनेच्या दृष्टीनें व कै. शंकर बाळकृष्ण दीक्षित यांच्या मताचा आधार घेऊन ते म्हणतात : "या प्रमाणाचा विशेष असा आहे कीं, यामुळें हल्लींच्या महाभारताचा काल, शकापूर्वी ५०० वर्षांपेक्षां फार अधिक मागें नेतांच येत नाहीं." शकपूर्व ५००





म्हणजे इ. स. पूर्व ४२२ होतात. तेव्हां बुद्धनिर्वाण जर इ. स. पूर्व ४८३ ला झालें, तर महाभारताचा काळ त्यानंतर ६१ वर्षांनीं ठरतो. नागपूरचे प्रसिद्ध संशोधक पंडित श्री. के. ल. दप्तरी यांनींहि महाभारताचा काल इ. स. पूर्व ३९८ ठरविला आहे ('धर्मरहस्य', पान ११७). याप्रमाणें 'गीतारहस्यां'त ठरविलेला व श्री. दप्तरींनीं ठरविलेला हल्लींच्या महाभारताचा काल यांत सारा २४ वर्षांचा फरक पडतो. आम्ही '-रहस्य'-कारांचें मत स्वीकारतों; कारण तो काल त्यांच्या, दप्तरींच्या व शं. बा. दीक्षित यांच्या नक्षत्रगणनेवर आधारलेल्या अशा तिन्ही मतांशीं जुळता आहे.

आतां रा. ब. चिं. वि. वैद्यांच्या मतें हा काल इ. स. पूर्व २५० चा आहे व निदानपक्षीं तो इ. स. ५० चा आहेच आहे (महाभारत, उपसंहार १९१८, पान ६१ ६३). पण '-रहस्य'कारांच्या मतें हा काल शकपूर्व निदान ५०० वर्षें म्हणजे सन-पूर्व ४२२ चा आहे, हें वर आलेंच आहे ('-रहस्य' पान ५५८). याप्रमाणें या दोन मतांत एवढा फरक असतांना सुद्धां श्री. वंदे–प्रकाशित महाभारताच्या उपोद्घातांत (१९३१) पान ३ वर रा. ब. वैद्य म्हणतात कीं, "मीं महाभारताचा काल इ. स. पूर्व २५० ठरविला आहे व तो लोकमान्यांनीं गीतारहस्यांत स्पष्टपणें मान्य केला आहे."!

बुद्धावताराचे उल्लेख असलेल्या ग्रंथांचा काळ

आतां, महाभारतांत बुद्धावताराचा उल्लेख नाहीं तर कोणत्या प्राचीन ग्रंथांत तो उल्लेख आहे, हा प्रश्न उत्पन्न होतो.

बुद्धावताराचा उल्लेख पुढील ग्रंथांतून आला आहे—(१) हरिवंश, अध्याय ४१. (२) भागवत-पुराण (अ) स्कंध १, अ. ३, श्लो. २४ (ब) स्कं. २, ७, ३७ आणि (क) स्कं ११. ४. २२. पैकीं (अ) मधील उल्लेख लोकमान्यांनीं 'रहस्यां'त पान ५४० वर केला आहे. (३) अग्निपुराण, अ० ४९ श्लो० ८. (४) मत्स्यपुराण अ. ४७, श्लोक २४७.

कै. त्र्यंबक गुरुनाथ काळे यांनीं आपल्या 'पुराणनिरीक्षण' या पुस्तकांत अनेक पुराणांचा सविस्तर विचार केला आहे. या पुस्तकाचा उल्लेख करून '-रहस्यकारां'नीं (पान ५५३ वर) त्यांच्या विचारांचा आदरपूर्वक परामर्श घेतला आहे. पुराणांचा विचार करतांना पुराणांचें प्राचीन मूळ स्वरूप व सद्यःस्वरूप यांचा विचार करावा लागतो. बहुधा सद्यःस्वरूपांत असलेल्या पुराणग्रंथांपैकीं प्राचीन स्वरूपांतील ग्रंथांतच भर घातलेली दिसते. पण मूळ स्वरूपांत कलियुगांतील भविष्यकाळच्या राजवंश-वर्णनांशिवाय बाकीच्या सर्व भागांत बदल केलेला नसतो असें वायु, विष्णु, भागवत या पुराणांच्या बद्दल प्राच्यविद्यापंडित बुइल्सन् यांचें मत असल्या बद्दल त्यांच्या पुस्तकांतील उतारा (प्र. १ पान ३३ वर) रा. काळे यांनीं दिला आहे, तो असा:

"It is also to be remarked that the Vâyu, Vishnu, Bhâgawat and Matsya Purânas, in which the particulars (about future kings) are foretold, have, in all other respects, the character of as great antiquity as any works of their class."

कांहीं पुराणांची (उदाहरणार्थ, भागवताची) भाषा अर्वाचीन आढळते. पण तो तत्कालीन संस्करणाच्या कालपरिस्थितीचा परिणाम आहे, हें लक्षांत घेणें जरूर आहे. खरोखर अंतर्भूत मजकुराच्या स्वरूपाचा प्रश्न विशेष लक्षांत घेऊन कालाचें परीक्षण झालें पाहिजे. हा मजकूर जर ऐतिहासिक परंपरागत समजुती व तत्त्वज्ञान यांशीं विसंगत नसेल तर तो मजकूर प्राचीन समजण्यास हरकत नाहीं. तसेंच वचनें अर्थवादात्मक असलीं तर अर्थवाद वजा करून बाकी मजकूर ग्राह्य धरण्यास हरकत नाहीं.

सद्यःस्वरूपांतील पुराणांच्या कालाविषयीं रा. काळे यांनीं (पानें २३-२४) "विक्रमादित्यानंतर लवकरच पूर्वींचीं आदिपुराणें सद्यःस्वरूप पावलीं असें वाटतें" असा आपला निर्णय दिला आहे. याप्रमाणें त्यांच्या मतानें पुराणांच्या सद्यःस्वरूपाचा काल इ. स. पूर्व ५७ नंतर सुरू होतो. लोकमान्यांनीं 'पुराण-कालाचा प्रारंभ इ. सनाच्या दुसऱ्या शतकापेक्षां अधिक अर्वाचीन मानतां येत नाहीं' असें म्हटलें





आहे ' ('-रहस्य ' पान ५६०). तेव्हां सध्यांच्या आदिपुराणांचा प्रारंभकाल सनपूर्व ५७ ते इ. स. २०० पर्यंतचा धरण्यास हरकत नाहीं.

भागवत-धर्माचा उदय ' ज्ञानकोशां 'त (खंड १८ यांत ' भ ' या अक्षराचीं पानें १ व १८ यांवर) खिस्तपूर्व १४०० वर्षांच्या सुमारास म्हणून दिला आहे. लो. टिळकांनीं तेंच मत ('-रहस्य ' पान ५५०) ' श्रीकृष्ण व भारतीय युद्ध ' यांच्या काळचा तो उदय म्हणून निर्णीत केलें आहे. भागवतधर्माचा पुरस्कार करणारे मुख्य धर्मग्रंथ म्हणजे (१) महाभारतांतील शांतिपर्वांतर्गत नारायणीय उपाख्यान (अ० ३३४ ते ३५१) (२) भागवतपुराण (३) शांडिल्य-सूत्रें (४) नारदपंचरात्र (५) नारदसूत्रें व (६) रामानुजाचार्य व मध्वाचार्य या संप्रदायांचे ग्रंथ. शेवटले दोन तर इ० सनाच्या अकराव्या, बाराव्या शतकांतले म्हणजे अगदीं अर्वाचीन आहेत. नारदसूत्रें, शांडिल्यसूत्रें व नारदपंचरात्र हेहि ग्रंथ भागवत-पुराणाच्या नंतरचे आहेत. यासंबंधींची चर्चा (पान ५४० वर) '-रहस्य'कारांनीं सविस्तर केलेली आहे. बाकी राहिलेलें नारायणीय उपाख्यान हें केवळ भागवतधर्माचें नैष्कर्म्यपरच निरूपण आहे. " त्यांत भक्तीचें व्हावें तसें वर्णन झालेलें नाहीं आणि भक्तीवांचून नुसतें नैष्कर्म्य शोभत नाहीं' असें मनांत येऊन व्यासांस वाईट वाटलें व ही मनाची तळमळ काढून टाकण्यासाठीं नारदांच्या सांगण्यावरून त्यांनीं भक्तीचें माहात्म्य प्रतिपादन करणारें ' भागवतपुराण ' रचलें. " तेव्हां भक्तिपर ग्रंथांत भागवतपुराण हें अत्यंत प्राचीन असें ओघानेंच ठरलें. आतां हरिवंशांत (अध्याय ४१ मध्यें) बुद्धावताराचा उल्लेख आहे, असें वर लिहिलेंच आहे व हरिवंशपुराण हा महाभारताचाच एक भाग ' हरिवंशपर्व ' या नांवानें प्रसिद्ध आहे. शिवाय '-रहस्य 'कारांनींहि ('-रहस्य ' पान ५५५ वर) म्हटलें आहे कीं, " अश्वघोषांतील उल्लेखांचा विचार केला असतां शकारंभाच्यापूर्वीं हरिवंशासुद्धां हल्लींचें लक्षश्लोकात्मक महाभारत प्रचलित होतें असें दिसून येतें. " यावरून हरिवंशाच्या सनपूर्व-कालाबद्दल निश्चय करण्यास हरकत नाहीं.

भागवतपुराणांतहि स्कंध २–३–२४, २-७-३७ व ११-४-२९ या तीन ठिकाणीं बुद्धावताराचे उल्लेख असल्याबद्दल वर आम्हीं लिहिलें आहेच. भागवतपुराण जर व्यासांनीं रचलें अशी परंपरागत समजूत आहे व जर तो त्यांचा शेवटला ग्रंथ होता तर हल्लींच्या महाभारताचा जो काल, सनपूर्व ४२२, आपण वर ठरविला आहे त्यानंतर लागलीच कांहीं कालानें, केव्हां तरी, भागवतपुराणाची रचना झाली असली पाहिजे. ती महाभारतानंतर शंभर वर्षांनीं म्हणजे सनपूर्व ३२२ च्या सुमारास झाली असावी.

' पुराणनिरीक्षणां 'त श्री. त्र्यं. गु. काळे यांनीं (पानें ८०-२२ वर) इ. स. पूर्वींचे म्हणून चार ग्रंथांतील, भागवतपुराणाबद्दलचे उल्लेख असलेलीं म्हणून चार अवतरणें व एक नंतरचें अशीं पांच अवतरणें दिलीं आहेत :

(१) शौनकाच्या ' ऋग्विधानां 'त पुढील श्लोक आहेत :

" अस्य यामा ऋचं जप्त्वा त्रिवारं विष्णुमंदिरे ।
फलं ' भागवतं ' तस्य लभते नात्र संशयः ॥
जप्त्वा आभरती--मंत्रं त्रिवारंच दिने दिने ।
भारताख्यानमखिलं पारायणफलं भवेत् ॥ "

(२) उत्तरगीतेवर गौडपादाचार्यांची व्याख्या आहे तींत ' हन्यान्मुष्टिभिराकाशं ' या (२–४९) श्लोकावर व्याख्या करतेवेळीं त्यांनीं लिहिलें आहे :

" यो वेदशास्त्राण्यधीत्य श्रुत्वापि, नाहं ब्रह्मेति जानाति तस्य सर्वाणि शास्त्राणि प्रयासफलान्येव । ...यथा वा तुषं खंडयेत्, अवहन्यात् अवहनने श्रम एव फलं, न तु तंडुललाभः । तद्वत् मुक्तिर्न जायते इत्यर्थः । तदुक्तं भागवते । "

(३) ' भारतं हरिवंशं च पुत्रदं धनदं भवेत् ।
श्रीमद्भागवतं पुण्यं भुक्तिमुक्तिफलप्रदं ॥ '
—जैमिनीय अश्वमेध अ. ५८·९५

(४) तसेंच यादवांचे गुरु गर्गाचार्य यांच्या 'गर्गसंहितें'तहि भागवताचा व १८ पुराणांचाहि खूप महिमा गाइला आहे.

(५) चाणक्यनीतीं 'त पुढील श्लोक आढळतो :

' प्रातर्द्यूतप्रसंगेन मध्यान्हे स्त्रीप्रसंगतः ।
रात्रौ चोरप्रसंगेन कालो गच्छति धीमताम् ॥ '

वरील अवतरणांतील नं. १, ३ व ४ या अवतरणांतील फलश्रुतीचा भाग अर्थवादात्मक म्हणून निरर्थक असा वगळला, तरी तो भागवत-पुराणाच्या उल्लेखापुरता विचारांत घ्यावयास हरकत नाहीं. नं. २ चें अवतरण तर आचार्यांच्या गुरूंचे गुरु गौडपादाचार्य यांचें, म्हणून ऐतिहासिक व आचार्यांच्या कालापूर्वींचें निःसंशय म्हणून पटल्याशिवाय राहणार नाहीं. नं. ५ चें अवतरण जरी विनोदात्मक असलें तरी महत्त्वाचें आहे. त्यांत महाभारत, रामायण व भागवत या तिन्हींचा स्पष्ट उल्लेख आहे. रा. काळे यांच्या मतानें 'चाणक्यनीती'चा काल इ. स पूर्व ३५० आहे. कौटिल्याचें 'अर्थशास्त्र' (उत्तरार्ध) याच्या प्रस्तावनेंत (पा. १८ वर) श्री. ज. स. करंदीकर यांनीं त्या ग्रंथाचा काल इ. स. पूर्व ३०० ते ३२५ असाच धरला आहे. शिवाय चाणक्याच्याच साहाय्यानें चंद्रगुप्त मौर्यानें आपलें राज्यपद मिळविलें हें इतिहासप्रसिद्ध आहे. तेव्हां भागवतपुराण हें चाणक्याच्या कालाच्या पूर्वींचें असलें पाहिजे. भागवत-पुराणाची रचना महाभारतानंतर लागलीच कांहीं वर्षांनीं झाली याविषयीं प्राचीन कालापासून ए मत आहे. तेव्हां भागवतपुराणाचा काल सनपूर्व ४२२ पासून तों सनपूर्व ३२२ असावा असें दिसतें. नागपूरचे प्रसिद्ध संशोधक पंडित श्री. के. ल. दप्तरी यांनींहि भागवतपुराणाचा काल इ. स. पूर्व ३९८ धरला आहे. तेव्हां महाभारताचा काल जर वर ठरविल्याप्रमाणें इ. स. पूर्व ४२२ असला, तर भागवतपुराणाचा काल त्यानंतर सुमारें १०० वर्षांच्या अवधींत म्हणजे सनपूर्व ४२२ पासून सनपूर्व ३२२ धरण्याला हरकत नाहीं व हा अंदाज वर दिलेल्या श्री. दप्तरींच्या मताशीं म्हणजे सनपूर्व ३९८ शीं जुळतासा आहे.

' भागवतादर्श ' या ग्रंथाचे कर्ते श्री. य. व्यं. कोल्हटकर, सांगली, यांनींहि अनेक प्रमाणें देऊन भागवतपुराण हें इ. स. पूर्वींचें आहे हीच भूमिका घेतली आहे. शिवाय बुद्धावताराचे उल्लेख अग्नि-पुराणांत (अ० ४९, श्लोक ८) व मत्स्यपुराणांत, (अध्याय ४७, श्लोक २४७) आहेत, हें पूर्वीं सांगितलेंच आहे. अग्निपुराणाचा काल श्री. दप्तरी यांनीं इ. स. पूर्व १८१ ते ७६ (' धर्मरहस्य,' पान २२६) असा ठरविला आहे व मत्स्य-पुराणाचा काल इ. स. पूर्व २ ऱ्या शतकाहून प्राचीन असा हरप्रसादशास्त्री यांनीं आपल्या ' Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts ' या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेच्या १९१ पानावर दिला आहे (चित्रावशास्त्रीकृत ' प्राचीन चरित्र कोश', परिशिष्ट १).

याप्रमाणें बुद्धावताराचे उल्लेख चार ग्रंथांत म्हणजे हरिवंश, भागवतपुराण, अग्निपुराण व मत्स्य-पुराण यांत आहेत. आमच्या मतें वर लिहिलेल्या या सर्वांत भागवतपुराण प्राचीन ठरतें. रा. ब. वैद्यांच्या मताप्रमाणें महाभारतकाल जरी इ. स. पूर्व २५० पासून इ. स. ५७ पर्यंत धरला, तरी त्यानंतर भागवतपुराणाचा काल मागाहून शंभर वर्षांनीं, म्हणजे सनपूर्व १५० च्या सुमारास येतो. याप्रमाणें सर्व आधारांचें संकलन व समन्वय केला तरी बुद्धावताराची गणना सनपूर्व निदान २०० धरण्यास कांहींच हरकत नाहीं असें आमचें मत आहे.

अवतारकार्यांतील दोन अंगांच्या दोन विभूती

बुद्ध हा मायावी म्हणून अवतार नाहीं अगर तो भगवद्गीतेच्या ' परित्राणाय साधूनाम् विनाशाय च दुष्कृताम् ' या श्लोकाच्या उक्तींत बसत नाहीं म्हणूनहि तो अवतार नाहीं असाहि आक्षेप घेतला जातो (' केसरी ' ता. १–६–५१).

पण जरा शब्दांच्या पाठीमागें जाऊन पाहिलें, तर प्रतिपक्षीयाचा नाश करण्याकरितां त्याला मोह पाडण्याची योजना केली, तर त्यांत गैर असें काय आहे ? दैत्य हे जर देवांचे द्वेष्टे व शूद्र जर स्वभावतः बुद्धीनें नालायक होते, तर त्यांना मोह पाडला किंवा पडला तर त्यांत अस्वाभाविक किंवा गैर काय झालें ? पुराणांतून या दैत्यांचें वर्णन 'सुरद्विषः' व शूद्रांचें वर्णन ' यज्ञकृतः अतदर्हान् ' या शब्दांनीं म्हणूनच सार्थ, असें केलें आहे. शिवाय या मोहन-साधनाचा उपयोग दुसऱ्या सर्वसंमत अशा अवतारांनीं केला नाहीं काय ? भगवद्गीतेंत प्रत्यक्ष श्रीकृष्णांनीं स्वतःसंबंधीं 'द्यूतं छलयतामस्मि'

अनुक्रमणिका





गौतम बुद्धांची अवतारांत गणना प्रथम केव्हां झाली ?

(१०.३६) "लबाडांमधलें लबाड जें 'द्यूत' तें मी आहे असें वर्णन केलें आहे." मग भगवान् बुद्ध मात्र मायावी पुरुष म्हणून विष्णूचा अवतार कां होऊं शकत नाहींत ?

शिवाय दुष्टांचा नाश व सज्जनांचें रक्षण हें कार्य धर्मस्थापनेची पूर्वतयारी होय हें कार्य क्षत्रिय राजर्षींचें स्वभावज कर्म होय व प्रत्यक्ष धर्मस्थापना (धर्मव्यवस्था) हें कार्य ब्राह्मणांचें, ब्रह्मर्षींचें होय. आपल्या सर्व प्राचीन ग्रंथांतून हीच प्रथा सांगितली आहे व ती अनेक शब्दांनीं पण एकाच अर्थानें व्यक्त केली आहे.

दुष्टांचा नाश व धर्मस्थापना हीं प्राचीन कालापासूनचीं अवतारकार्यांचीं दोन अंगें दोन विभूतींकडून करून घेण्याची ईशयोजना व प्रथा अस्खलित चालत आलेली आहे.

गौतम बुद्धाचें अवतारकार्य

गौतम बुद्धांनीं स्वतःला साक्षात्कार झाल्यापासून तों तहत निर्याणकालापर्यंत अखंड चाळीस वर्षें सबंध गंगाखोऱ्यांतील उत्तरप्रदेशांत पायीं चालून प्रवास केला व सर्वत्र ज्ञानोपदेश करीत स्वतःचें सर्व आयुष्य घालविलें. या ज्ञानोपदेशांत ते अध्यात्मज्ञानाचा भाग तर अंतर्भूत करीत असतच. त्या काळीं विद्वान् पंडितांच्या मतें आत्मा वगैरेंसारख्या तत्त्वज्ञानांतील पारिभाषिक शब्दांबद्दल (साठ-बासष्ट संख्येपर्यंतसुद्धां) विविध शब्दार्थ प्रचलित असल्यामुळें, त्या विद्वानांत हल्लींप्रमाणें पांडित्यपर वाद चालत असत. ही निरर्थक गोष्ट अवलोकन करून व सामान्य जनांची बुद्धिमत्ता लक्षांत घेऊन, स्वतःच्याच पूर्व अवतारांतील परिणति म्हणून व्यासांच्याच शब्दांत 'परोपकारः पुण्याय पापाय परपीडनं।' या श्लोकार्धांत सांगितलेला व नित्य दैनंदिन जीवनांत पंडितांना काय किंवा सामान्य जनांना काय, अत्यंत आवश्यक व उपयोगी असा उपदेश बुद्ध करीत असत. 'जें तुम्हांला बरें व इष्ट वाटत नाहीं, तें आचरण दुसऱ्यांशीं करूं नका' असा आत्मौपम्यबुद्धीचा उपदेश ते करीत. म्हणून (१) पशुयज्ञांची निंदा करून ते बंद पाडणें, (२) निव्वळ भूतदयेचा धर्मप्रचार करणें, (३) जन्मबद्ध जातिसंस्थेचें निर्मूलन करणें, (४) साध्या, उपयुक्त व बुद्धिवादाला (तारतम्याला) पटेल अशा आचारधर्माचा पुरस्कार करणें व (५) त्याच्या प्रचार-प्रसारकार्याकरितां आंतरिक संन्यस्त वृत्तीचे भिक्षू निर्माण करणें हें आपलें पंचविध अवतारकार्य त्यांनीं स्वतःशीं ठरविलें.

एका राजाच्या राजवाड्यांत पशुयज्ञ संकल्पित आहे, अशी वार्ता ऐकल्याबरोबर भगवान् बुद्ध तेथें गेले व 'एका जीवाला हत्या करून दुसऱ्या जीवाला स्वर्ग मिळेल, हें तुमच्या बुद्धीला पटतें काय ?' असा खडा सवाल त्यांनीं ऋत्विज् ब्राह्मणांना व राजाला केला व पुन्हां यावर 'माझें बलिदान करा, पण या पशूंचें बलिदान मी होऊं देणार नाहीं' असें म्हणून त्यांनीं स्वतःचे प्राण पणाला लावले. ही त्यांची आंतरिक तळमळ व पशूंबद्दल सुद्धां आत्मीय वृत्ति प्रत्यक्ष पाहिल्यामुळें, राजाच्या अंतःकरणांत प्रकाश पडला व त्यानें यज्ञ थांबविला. या त्यांच्या आत्यंतिक तळमळीमुळें अनेक राजे व सामान्य जन सहस्रावधि संख्येनें त्यांचे अनुयायी झाले व शेंकडों भिक्षूहि जमा होऊन त्यांचा संघहि स्थापन झाला. याप्रमाणें त्यांचें कार्य निर्याणापर्यंत चालत राहिलें व त्यानंतर त्यांच्या भिक्षुसंघाच्या दीर्घोद्योगानें बौद्ध धर्माचा झपाट्यानें प्रसार झाला.

वर वर्णन केलेली बौद्धधर्माच्या सर्वंगत प्रसाराची परिस्थिति अवलोकन केल्यामुळें महाभारतकारांच्या संहितेंतसुद्धां अनेक ठिकाणीं बौद्धधर्माच्या विशिष्ट तत्त्वांगांची छाया पडलेली दिसते. उ०—

(१) अश्वमेधसहस्रं च सत्यं च तुलया धृतं ।
अश्वमेधसहस्राद् हि सत्यं एव विशिष्यते ॥
—(शांतिपर्व–१६२.२६)

(२) अहिंस्रस्य तपोऽक्षय्यं अहिंस्रो यजते सदा ॥
—(अनु. ११६.४० व ४१)

प्रत्यक्ष गीतेंत यज्ञसंस्थेचें यथासांग तपशीलवार वर्णन (अध्याय ४) दिलें असतां द्रव्ययज्ञ, तपोयज्ञ, योगयज्ञ, स्वाध्यायज्ञानयज्ञ, प्राणायामयज्ञ, नियताहारयज्ञ, दैवयज्ञ सांगून हे 'एवं बहुविधा यज्ञा वितता ब्रह्मणो मुखे' (श्लोक ३२) असा समारोप केला आहे. पण पशुयज्ञाचा यत्किंचित्सुद्धां उल्लेख नाहीं.





अनुक्रमणिका

सर्व यज्ञांना असें आधिदैविक (मानसिक) स्वरूप द्यावें लागलें हा बौद्धधर्माचा विजय नव्हे काय ?

श्रीकृष्णाची अवतारांत गणना नाहीं !

मत्स्यपुराणांत ४७ व्या अध्यायांत दशावतार दिले आहेत (श्लोक २३७ ते २५१). त्यांत धर्माचे पुत्र नरनारायण, नरसिंह व वामन हे प्रथम देऊन त्यांना पहिले तीन देवावतार म्हणून संबोधिलें आहे व पुढें दत्तात्रेय, मांधाता, परशुराम, राम हे देऊन आठवे वेदव्यास दिले आहेत व नंतर लगेच बुद्ध व कल्कि दिले आहेत. त्यासंबंधीं श्लोक असे (२४५-२४७) :

> चतुर्विंशे युगे रामो वसिष्ठेन पुरोधसा ।
> सप्तमो रावणस्यार्थे जज्ञे दशरथात्मजः ॥
> अष्टमो द्वापरे विष्णुरष्टाविंशे पराशरात् ।
> वेदव्यासस्तथा जज्ञे जातुकर्ण्यः पुरःसरः ॥
> कर्तुं धर्मव्यवस्थानं असुराणां प्रणाशनं ।
> बुद्धो नवमको जज्ञे तपसा पुष्करेक्षणः ।
> देवसुंदररूपेण द्वैपायनपुरःसरः ॥

याप्रमाणें रामानंतर श्रीकृष्ण न देतां वेदव्यास आठवा अवतार म्हणून दिला आहे व लगेच बुद्धास नववा अवतार म्हणून म्हटलें आहे. आतां श्रीकृष्णाची अवतारांत गणना या पुराणांत कां नाहीं हा प्रश्न संशोधनदृष्टीनें नुसता मनोरंजकच नव्हे तर अत्यंत महत्त्वाचाहि आहे. या प्रश्नाला उत्तरादाखल म्हणून, महाराष्ट्रांतील एक सुप्रसिद्ध विद्वान् गृहस्थ म्हणाले कीं, भागवतकारांच्या मतें, श्रीकृष्ण जर 'कृष्णस्तु भगवान् स्वयं' प्रत्यक्ष भगवानच आहेत, तर विष्णूचे अंश म्हणून समजल्या जाणाऱ्या अवतारांत त्यांची गणना कशी होईल ? पण त्यांच्या हें लक्षांत राहिलें नाहीं कीं, भागवतपुराणाच्या ज्या अध्यायांत (स्कं. १-३-२८) त्यांचा 'भगवान् स्वयं' म्हणून उल्लेख आहे, त्याच अध्यायांत (स्कं. १-३-२३) व त्याच पुराणाच्या इतर दोन ठिकाणीं (स्कं. २-७-२६ ते ३५; व स्कं. ११-४-२२) त्यांची अवतारांतच गणनाहि केली आहे. शिवाय महाभारतादि पुराणांतून व शंकराचार्यांच्या गीताभाष्याच्या प्रस्तावनेंत श्रीकृष्णांना अंशावतार म्हणूनच संबोधिलें आहे. पुढें ते गृहस्थ असेंहि म्हणाले कीं वेदव्यास हे श्रीकृष्णांचे पुरोहित होते म्हणून पुरोहिताचें नांव दिल्यावर मग श्रीकृष्णांचें अवतार म्हणून नांव देण्याचें कारण उरलें नाहीं. पण पुन्हां त्यांच्या लक्षांत हें आलें नाहीं कीं, अवतारांची यादी देतांना, मत्स्यपुराणांत बाकीच्या सर्व नऊहि अवतारांचीं नांवें देऊन त्यांच्या त्यांच्या पुरोहितांचाहि उल्लेख केला आहे, हें वर राम, वेदव्यास व बुद्ध यांच्या श्लोकांचें जें अवतरण दिलें आहे त्यावरून, अवतारांचा उल्लेख करून शिवाय त्यांचे जे पुरोहित वसिष्ठ, जातुकर्ण्य व द्वैपायन यांचेहि उल्लेख आहेत, हें स्पष्ट दिसेल. वायुपुराण (अ. ९८, श्लोक ६३ ते १११) वाचलें, तर त्यांतहि त्यांतील दशावतारांत, वेदव्यास आठवें अवतार देऊन शिवाय नववे श्रीकृष्ण दिले आहेत व दहावा कल्कि आहे. त्यांत वेदव्यासांना श्रीकृष्णाशिवाय आणखी निराळे अवतार म्हणूनच दाखविलें आहे. याप्रमाणेंच भागवतांत वेदव्यास व कृष्ण हे निरनिराळे अवतार म्हणून (स्कं. १ अ. ३, स्कं. २ अ. ७, व स्कं. ११-४ मध्यें) निराळा निर्देश आहे. म्हणून मत्स्यपुराणांत दशावतारांच्या गणनेंत मत्स्यपुराणकर्त्यांनीं पूर्णावतार म्हणून समजल्या गेलेल्या पुरुषाला अवतारांत स्थानसुद्धां कां दिलें नाहीं हा संशोधनाचा एक मनोरंजकच नव्हे, तर अत्यंत महत्त्वाचा प्रश्न आहे.

क णि का

पिकलीं पानें

चाहूल प्रमाथी ऐकुनि मधुमासाची
ही रास धरेवर पडे शुष्क पर्णांची
जाणितात पर्णें रहस्य हीं जगण्याचें !
—मन मरतें असुचें आयुर्ध्यी शतधा या
तरि क्षुद्र पाहतों जीवनास कवळाया !

—मधुकर नाईक





भारतसरकारनें गौरविलेल्या थोर कलावंताचा परिचय : श्री. केशवराव भोळे

सुप्रसिद्ध सरोदिए उस्ताद अल्लाउद्दीनखां

भारत सरकारनें नुकताच चार कलावंतांचा, त्यांना प्रत्येकीं पांचशें रुपयांच्या शाली व एकेक हजार रुपयांची रोख पारितोषिकें दिल्ली येथें श्री. राजेंद्रप्रसाद यांच्या हस्तें देऊन मोठा गौरव केला, याबद्दल सरकारचें अभिनंदन केलें पाहिजे. सरकारनें अत्यंत इष्ट कार्याला हा आरंभच केला असें मानलें पाहिजे. कारण हें कार्य एवढ्यावरच संपलें असें मात्र होत नाहीं. कलावंतांच्या रोजच्या निर्वाहाची व्यवस्था सरकारनें यापुढें करावयाची असून त्यांच्या हातून होणाऱ्या विद्यादानाला प्रत्यक्ष मदत करावयाची आहे. कारण कलावंत विद्यार्थी जवळ बाळगून त्यांना विनामूल्य विद्यादान करतात, अशी फार जुनी परंपरा आहे. आजवर त्यांच्या निर्वाहाचा प्रश्न विलीन झालेल्या संस्थानिकांनीं सोडविला होता. बडोदा, ग्वाल्हेर, रामपूर, जयपूर, रिवा, कोल्हापूर; कुरुंदवाड, इचलकरंजी, इंदूर इत्यादि दरबारांत किती तरी कलावंतांच्या पिढ्या नोकरी करीत होत्या व त्यांनीं असंख्य शिष्य तयार करून विद्यादानाच्या परंपरा निर्माण केल्या व राखल्या. विलीन झाल्यावर कांहीं संस्थानिकांनीं कलावंतांचे हे तनखे चालू ठेवले असले, तरी बऱ्याच संस्थानिकांना तें आता झेंपत नाहीं. म्हणूनच प्रांतिक व मध्यवर्ती सरकारांच्या शिरावर ही जबाबदारी आपोआपच येऊन पडली आहे. आणि तिची जाणीव उभयतां सरकारांना झाल्याचीं चिन्हें स्पष्ट दिसत आहेत. वर उल्लेख केलेला उपक्रम, आणि मुंबई प्रांतिक सरकारनें व मध्यवर्ती सरकारनें प्रा. देवधरांच्या संपादकत्वाखालीं निघत असलेल्या 'संगीत-कलाविहार' या हिंदी-मराठी मासिकाला अनुक्रमें एक हजार व दहा हजार रुपये दिलेली देणगी अशीं तीं चिन्हें होत. यापुढें संगीताचा उत्कर्ष कलावंत, विद्यार्थी व सरकारी मदत यांवर अवलंबून राहील. सरकारचें या महत्त्वाच्या बाबीकडे दिवसें दिवस जास्त लक्ष वेधलें गेलें पाहिजे. सरकारी संयोजन व आर्थिक साहाय्य हें कार्य पद्धतशीर पार पाडील. विद्यापीठांचें साहाय्य येथें अपेक्षित आहेच.

पारितोषिकें मिळालेल्या चार कलावंतांपैकीं गवई मुश्ताक हुसेन हे रामपूरदरबारांत व सरोदिए अल्लाउद्दीनखां हे माहियर संस्थानांत नोकर होते. दोघेहि आतां सत्तरीच्या पुढें गेले आहेत. यांपैकीं सरोदिए अल्लाउद्दीनखां यांचा महाराष्ट्रीयांशीं परिचय, ते उदयशंकर यांच्याबरोबर आल्यानें, वारंवार झाला आहे. परंतु मुश्ताक हुसेन मात्र दिल्ली रेडिओवर गात असल्यानें महाराष्ट्राला प्रत्यक्ष दिसले नाहींत. 'संगीत-कलाविहारांत' या दोनहि कलावंतांची माहिती पूर्वींच प्रसिद्ध झाली आहे. त्या माहितीच्या आधारानेंच अल्लाउद्दीनखां यांचा हा परिचय मी करून देत आहे.

अल्लाउद्दीनखां यांनीं स्वतःच आपलें चरित्र सांगितलें असल्यानें तें त्यांच्याच शब्दांत येथें देत आहे :

" माझा जन्म १८६९ सालीं, त्रिपुरा संस्थानमधील शिवपूर नांवाच्या गांवीं एका शेतकरी कुटुंबांत झाला. आमचे वडील स्वभावानें अत्यंत शांत, महान् शिवभक्त व संगीतप्रेमी होते. आई स्वभावानें कडक होती व शेतीचा कारभार तीच पाहात असे. त्रिपुरा संस्थानच्या दरबारीं प्रसिद्ध बहिरामखां ध्रुपदिये यांचे बंधु कासीमअलीखां रबाबीए नोकर होते. माझ्या वडिलांनीं त्यांच्यापाशीं सतारीची तालीम घेतली होती. कारण रबाब हें वाद्य

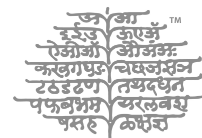
पारितोषिकें मिळालेले इतर तीन कलावंत--उस्ताद मुश्ताक हुसेन, विद्वान् अरिआकुडी आयंगार आणि विद्वान् कराइकुडी अय्यर यांचा परिचय 'नवभारता' च्या पुढील अंकांतून दिला जाईल--का. सं.





घराण्यांतील मुलांनाच शिकविण्याची रीत होती. माझे वडील गुरुजींना भक्तीनें आपल्या शेतांतील उत्तम तांदूळ, भाजीपाला नेऊन देत. स्वतःच्या सतारीच्या मेहनतीला जेव्हां तबल्याच्या साथीची गरज पडली तेव्हां माझ्या वडील बंधूंना त्यांनीं रामकनाई सील यांच्याकडे तबला व मृदंगवादन शिकण्यासाठीं पाठविलें. मी त्या वेळीं तीनचार वर्षांचा असेन. वडिलांच्या सतारीच्या गती ऐकून मी गुणगुणूं लागलों व वडील बंधूंची तबल्याची मेहनत ऐकून माझे सर्व ठेकेहि पाठ झाले. याप्रमाणें सूर व लय यांचें बाळकडू मला मिळालें. वयाच्या पांचव्या वर्षीं मला शाळेंत घातलें. पण शाळेच्या रस्त्यावर वडाच्या झाडाखालीं एक साधु सतार वाजवीत असे. ते स्वर कानीं पडल्यावर मला कसेसेंच झालें ! मी शाळा चुकवून ती ऐकूं लागलों. दोन वर्षें अशींच गेलीं आणि माझें हें गुपित वडिलांना कळलें. तेव्हां आई मला मारील म्हणून तेच तिला म्हणाले, 'हा मुलगा संगीताचा वेडा आहे. संगीत ही विद्याच आहे. तिचें वेड वाईट नाहीं. तेव्हां तूं त्याला मारूं नकोस.' परंतु माझा असाच क्रम चालू राहिल्यानें एक दिवस तिनें मला खूप मारलें, उपाशी ठेवलें व खांबाला बांधूनहि ठेवलें. माझ्या वडील बहिणीनें आईची समजूत घालून मला आपल्या घरीं नेलें. पण तीन दिवसांनीं पुनः घरीं परत आलों तों आई आजारी होती. तिला बरें वाटल्यावर एके रात्रीं तिच्या उशाशीं असलेल्या पेटींतून मूठभर पैसे काढले, सांपडतील ते कपडे गोळा केले व घरांतून पळालों ! तीनचार कोस चालून माणिकपूर येथें आगबोट पकडून डाक्का शहरीं गेलों. तेथें एक वरात दिसली. त्या वरातीपुढें एक बँड वाजत होता. तो ऐकून बँडमास्टरला बँडवादन शिकविण्यासाठीं विनंति केली. पण त्याची शिकविण्याची इच्छा दिसली नाहीं. तेथून मी नवग्राम या गांवीं रामधुन सील हे राहत होते त्यांच्याकडे संगीत शिकण्यास सुरवात केली. परंतु मी मुसलमान असल्यामुळें त्या गांवांतील लोक मला फार त्रास देत. त्याला कंटाळून मी कलकत्त्यास आलों. एवढें मोठें शहर मीं कधींच पाहिलें नव्हतें ! उपासमार, कपड्याची चोरी, वगैरे अनुभव घेऊन दुःखित अंतःकरणानें निमतोला घाटावर येऊन पोंचलों. तेथें बरेच साधू स्नान करीत होते. त्यांना माझी दया आली. त्यांनीं मला स्नान करायला सांगितलें, भस्म लावायला सांगितलें व आशीर्वाद दिला. एक सदावर्त दिसलें. तेथें वाढप्यानें माझ्या हातांत एक पत्रावळ टाकली आणि त्यांत अन्न वाढलें. शेजारच्या दवाखान्यांत झोंपण्याची परवानगी मिळाली. सदावर्तांत जेवावें, नदीचें पाणी प्यावें आणि दवाखान्यांत झोंपावें असा माझा कार्यक्रम सुरू झाला. पण मला हवा असलेला संगीताचा गुरु कोठें मिळणार? त्या काळीं समाजांत गवयांना मान नव्हता. त्यामुळें गाणेंवाजवण्याचें नांव काढलें कीं लोक माझ्याशीं बोलत नसत. अशा स्थितींत एका मुलाला दया येऊन त्यानें मला आपल्या आईकडे नेलें. तिनें मला जेवायला घातलें आणि आपल्या 'यजमानासमोर गाण्याचें नांवहि काढूं नकोस' असें बजावलें. त्या मुलानें एका गृहस्थामार्फत कलकत्त्यांतील नामांकित गवई नानुगोपाळ यांच्याकडे मला नेलें.

"नानुगोपाळ हे ध्रुपद-धमारिए असून हद्दू-हस्सूखाँकडे ख्यालहि शिकले होते. त्यांच्या सूचनेवरून मीं मनमोहन डे हें हिंदु नांव धारण केलें. आमचे पूर्वज वैष्णवपंथी हिंदु होते. आमच्या खानदानींत मांसभक्षण वर्ज्य होतें. मुसलमान होऊन आमच्या नऊ पिढ्या झाल्या तरी अजून हिंदु चालीरीतीच आमच्या कुटुंबांत आजतागायत रूढ आहेत. माझे वडील महान् शिवभक्त होते. गुरुजी सकाळीं सात वाजतां माझें शिक्षण सुरू करीत. सातआठ वर्षें सर्व रागांतील सरगम व पलटे शिकवून माझा आवाज तयार झाल्यावर त्यांनीं मला चिजा शिकविल्या. गुरुजींनीं मला तबला व मृदंग शिकविण्यासाठीं पं. नंदलाल यांच्याकडे पाठविलें. या दोन योग्य गुरूंकडे माझें स्वर आणि ताल यांचें शिक्षण चांगलें झालें. सात वर्षें सतत केलेल्या एकनिष्ठ सेवेवर व अभ्यासावर गुरुजी खूष झाले होते. मी हजारों निरनिराळ्या रागांतील पलटे सहज गाऊं लागलों होतों. सात वर्षें झालीं तरी माझा पत्ता नाहीं म्हणून माझे वडील बंधू माझ्या शोधार्थ कलकत्त्याला आले आणि सर्व गाणाऱ्या लोकांत





माझा तपास करूं लागले. तेव्हां माझा पत्ता त्यांना लागला. गुरुजींकडे येऊन ते मला कडकडून भेटले. गुरुजी त्यांना म्हणाले, ' हा मुलगा फार सालस, प्रामाणिक व अभ्यासू आहे. गेल्या सात वर्षांत त्यानें संगीत, तबला-आणि-मृदंगवादनांत चांगलीच प्रगति केली आहे. आम्ही लोक परीक्षा घेतल्याशिवाय विद्या देत नसतों. मुलें येतात, थोडें शिकतात, पळून जातात. पण तुमचा भाऊ माझ्या परीक्षेंत पास झाला आहे. यापुढें त्याला माझ्या घरीं ठेवून तयार करीन. ' यावर माझ्या बंधूंनीं महिनाभर मला घरीं पाठविण्याची विनंति केली आणि गुरुजींच्या परवानगीनें आम्ही घरीं आलों. घरांतल्या सर्वांना अत्यंत आनंद झाला. सर्व आप्तेष्ट मला भेटायला आले. संगीतविद्येच्या वातावरणांत राहूनहि मी निर्व्यसनी राहिलों, याचें सर्वांना आश्चर्य आणि समाधान वाटलें. माझे वृद्ध वडील मोठ्या प्रेमानें मला जवळ घेत, माझें गाणें ऐकत आणि म्हणत, ' बेटा, संगीत शिकण्याची माझी हौस पुरी झाली नाहीं. ही माझी अतृप्त आकांक्षा तूं पूर्ण कर. पण गवई लोकांच्या व्यसनांपासून मात्र दूर राहा '. त्यांनीं मला मनापासून आशीर्वाद दिला.

" ...घरांत माझे वडील बंधू माझ्या लग्नाचें गुप्त खलबत करीत होते. ते महान् कालीभक्त असल्यामुळें आपल्या एका शिष्याची बहीणच माझ्यासाठीं त्यांनीं मुक्रर केली होती. त्या वेळीं मुसलमान समाजसुद्धां गायक-वादकाला मुली देत नसे. माझी रजा संपत आली होती. म्हणून बंधु मला 'रायपूरला जाऊन तेथून कलकत्याला जाऊं' असें म्हणाले. मला पोहोंचविण्याच्या निमित्तानें घरांतील सर्व मंडळी माझ्याबरोबर निघाली. रायपूरला पोहोंचल्यावर सायंकाळीं मुलींच्या एका घोळक्यानें मला घेरलें व एका मुलीनें माझ्या हातांत लग्नकंकण बांधलें. सायंकाळीं माझें लग्न लागलें. जेवणखाण झाल्यावर मला सांगण्यांत आलें : ' ही मुलगी तुझी स्त्री आहे. हिला संभाळ. ' मुलीचें वय दहा वर्षांचें असेल, दिवसभराच्या गोंधळानें थकल्यामुळें तिला गाढ झोंप लागली. पण मला झोंप येईना. संगीताचा नाद टाकावा म्हणून घरच्या मंडळींनीं मला लग्नबंधनांत टाकलें हें मी समजून चुकलों. मिळालेल्या अहेराचे सुमारें तीनशें रुपये व झोंपलेल्या नव्या नवरीनें काढून ठेवलेले दागिने घेऊन मध्यरात्रीं कलकत्याची वाट गांठली ! पण माझें दुर्दैव कीं, माझे गुरुजी नानुगोपाळ आठ दिवसांपूर्वीं वारल्याचें मला कळलें ! इतका प्रेमळ गुरु न लाभल्यानें मनाला धक्का बसला. गुरूवरील श्रद्धेमुळें यापुढें गवई व्हायचें नाहीं, वादनाचें शिक्षण मात्र घ्यायचें असें ठरविलें.

" तशा गुरूचा पुनः शोध सुरू केला. त्या वेळीं बंगाली रंगभूमि ऐन जोमांत होती आणि तेथें इंग्रजीप्रमाणें हिंदी ऑर्केस्ट्रा बनविण्याचे नवे प्रयोग सुरू होते. त्यांत स्वामी विवेकानंदांचे बंधु वादनपटु हाबुदत्त पुढाकार घेत होते. मी त्यांना भेटलों. त्यांनीं माझी ' सरगम ' करण्याची तयारी ऐकून प्रसिद्ध नाटककार गिरीशचंद्र घोष यांच्याकडे मला पाठविलें. ते एका नाटककंपनींत मला घेऊन गेले. तेथें कांहीं नट व नटी शृंगारिक माकडचेष्टा करीत असल्याचें दृश्य पाहून मला ते म्हणाले : 'अशा लोकांशीं तुझी गांठ आहे. तूं यांच्या नादीं लागूं नकोस. आपल्या कामांत लक्ष दे. कंपनीच्या बिन्हाडीं राहा, पण दिवसभर आपल्या अभ्यासांत निमग्न राहा. ' ऑर्केस्ट्रांत मला क्लॅरिओनेट हें वाद्य पसंत पडलें आणि त्याचें शिक्षण मी लोबो यांच्याकडे घेऊं लागलों. त्यांनीं इंग्रजी स्वरलिपि व क्लॅरिओनेटचे धडे देण्यास सुरुवात केली. एकाकडे सनईहि शिकूं लागलों. क्लॅरिओनेट, कॉर्नेट, सनई या वाद्यांचें शिक्षण घ्यायचें, मेहनत करायची, रात्रीं नाटकांत ऑर्केस्ट्रांत नोटेशन-बरहुकूम वाजवायचें असा माझा नेम सुरू झाला. माझी तयारी चांगलीच झाली. या वेळीं मी अठरा वर्षांचा असेन. माझी हुशारी पाहून माझी वाहवा होऊं लागली. यामुळें आत्मविश्वास वाढून आपणहि थोडे स्वतंत्रपणें पैसे मिळवावे असें मला वाटूं लागलें. प्रसन्नकुमार विश्वास हें हिंदु नांव मीं धारण केलेंच होतें. दुर्गापूजेच्या उत्सवांत मुक्तागाछा गांवीं गेलों, तेथील जमीनदारांना भेटलों. त्यांनीं मला सकाळीं वाद्यें घेऊन बोलाविलें. तेथें जाऊन पाहातों तों एक खांसाहेब तंबोऱ्याच्या स्वरांवर सरोद वाजवीत होते. तोडीचे ते आलाप ऐकतांच माझ्या अंगावर कांटा





उभा राहिला ! मी देहभान विसरलों. वादन संपल्यावर भर सभेंत मी त्यांच्या पायावर पडलों आणि ' आपण मला शिष्य करून घेतल्याशिवाय पाय सोडणार नाहीं ' असें म्हटलें. जमीनदारांच्या मध्यस्थीनें खांसाहेब अहमदअलीखां यांनीं मला शिकविण्याचें कबूल केलें. जमीनदारांनीं तेथेंच ४०० रुपये स्वतः देऊन मला त्यांच्याकडून गंडा बांधविला अन् मलाहि एक सरोद बक्षिस दिला.

" गाणें संपलें. आतां या एकाच वाद्यावर मेहनत करायची असा मीं निश्चय केला. अहमदअलीखां फार मोठे वादक असून रामपूर दरबारचे नोकर होते. सध्यां ते कलकत्त्याचे संगीतशौकिन मारवाडी शेठ दुर्गाचंद यांच्याकडे नौकर होते. खांसाहेबांबरोबर मी कलकत्त्यास परत आलों. मी त्यांच्याबरोबर घरीं आणि मैफलींत तबल्याची साथ करूं लागलों. त्यांना स्वयंपाक करून जेवायला घालणें, घराची स्वच्छता ठेवणें हीं शिष्याचीं कामेंहि करीत होतोंच. ते सरोद शिकवीनात ! तरीहि आग्रह केला तर एखादी गत दाखवीत. मैफलींत मी त्यांचें वादन लक्षपूर्वक ऐकें. त्याच्या अनुरोधानें मींच माझी मेहनत सुरू केली. शिवाय नानुगोपाळ यांच्याकडील पाठ झालेले स्वरालापाचे पलटेहि सरोदावर काढून गिरवूं लागलों. त्या घोटाईमुळें सरोदावर हात चांगला चालूं लागला. खांसाहेब चंगीभंगीच होते. माझ्याकडे त्यांचें लक्ष नसे. चैनीकरितां बिदागींतले ठेवलेले पैसे माझ्याकडे मागून मात्र घेत. मला कपडे आहेत कीं नाहींत याचीहि त्यांना फिकीर नसे. मैफलीच्या वेळीं मात्र आपली जुनी शेरवानी व सुरवार घालायला देत, पण घरीं आल्यावर कटाक्षानें काढून घेत ! सरोदावरील स्वरांचें जोडकाम मला त्यांनीं न शिकविल्यामुळें माझा फक्त पलटयांचा रियाजच चालूं होता. तो एकदां रात्रीं बाहेरून आल्यावर त्यांनीं ऐकला. त्यांनीं मला पाहिल्यावर मीं वादन बंद केलें. पण ते उद्गारले : ' वाजव, ते पलटेच वाजव. असे निरनिराळे पलटे मीं ऐकलेच नाहींत. हे गळयावर चढले कीं गळा अडणार नाहीं. हातहि अडणार नाहीं. मला हे लिहून दे. '

" इतकीं वर्षें झालीं, तरी मी माझ्या पत्नीला बाळगीत नाहीं हें पाहून माझ्या श्वशुरांनीं मला दोष दिला, माझ्यावर घाणेरडे आरोप केले आणि माझ्या बंधूंवर फसविल्याचा ठपका दिला. बंधूंचीं पत्रांवर पत्रें येऊं लागलीं. अखेरीस संसारांत मीं रमावें म्हणून एका अत्यंत सुस्वरूप मुलीशीं माझें दुसरें लग्न लावून दिलें. एकीनें भागत नव्हतें म्हणून दुसरी आली ! आणि माझ्या संगीताबद्दलच्या तळमळीची त्यांना काय कल्पना ? हें झालें तरी मी पुनः खांसाहेबांकडे आलों आणि पुनः पूर्ववत् रियाज सुरू केला. फारच आग्रह केला तर ते मला जोडकाम शिकवीत, परंतु मी त्यांचें वादन लक्षपूर्वक पाहत व ऐकत असल्यामुळें तें मला श्रवणानें उचलतां आलें. माझे दरबारीचे आलाप एके दिवशीं बाहेरून ऐकतांच ते क्रुद्ध होऊन आंत आले, आणि ' मी शिकवीपर्यंत जोडकाम वाजवायचें नाहीं, फक्त गत-तोड्यांवर मेहनत कर ' अशी सक्त ताकीद त्यांनीं दिली. मीं ऐकून विद्या चोरली असें त्यांना वाटलें. म्हणून ते पहिल्यासारखे मोकळेपणानें वागेनात. रामपूरला रजेवर परत जातांना वाटेंत बनारस येथील आपल्या मुजऱ्याचे पैसे नेहमींप्रमाणें त्यांनीं मला ठेवायला दिले नाहींत. त्यांना वाटलें असावें, विद्येप्रमाणें हा मिळकतहि चोरील ! म्हणून मला वाईट वाटून घरीं गेल्यावर मीच त्यांना ' आपण आजतागायतचा हिशोब घ्या ' म्हणून म्हटलें. " कसला हिशोब ? तुला दिलेल्यापैकीं खर्चाकरितां मींच मागून घेतले आहेत. माझ्या सर्व शागीर्दांनीं मला ' पैसे सगळे खर्च झाले आहेत ' असेंच सांगितलें आहे आजतागायत. " ' पण माझ्याजवळ शिल्लक आहेत ते मोजून घ्या ' म्हणून मीं पेटींतून पिशवी काढून मोकळी केली. तेव्हां नोटा-नाणें मिळून पांच हजार रुपये भरले. तेव्हां त्यांच्या आईला आश्चर्य वाटलें. तिनें प्रेमानें मला जवळ घेऊन म्हटलें : ' आजपर्यंत मला एकच मुलगा होता, आज दोन झाले ! ' या पैशांतून उस्तादांचें जुनें घर नीट बांधून नवें करायचें अशी सूचना मीं करतांच ती सर्वांना पसंत पडली. दुसऱ्याच दिवशीं मीं व मजूर मिळून कामाला सुरुवात केली. सकाळपासून सायंकाळपर्यंत सारखें काम करून चार पांच महिन्यांत घर नवें करून टाकलें. पण या श्रमानें मला पोटदुखीची व्यथा





जडली, ती अद्यापि मधून मधून वर डोकावते. रजा संपली. खांसाहेब मला आपल्या वडिलांजवळ ठेवून परत कलकत्त्याला गेले. पण मी लवकर विद्याग्रहण करतों, व्यसन करत नाहीं, याबद्दल त्यांना भयंकर राग येई! तोंडावर ते म्हणत: ‘तूं विद्या शिकत नाहींस, खातोस! कोणताहि राग वाजविला कीं तूं तो खाल्लासच! धर्माप्रमाणें तूं गोश्त खात नाहींस, कसलेंहि व्यसन करीत नाहींस आणि सर्वांत भयंकर म्हणजे पैशाच्या बाबतींत तूं भयंकर प्रामाणिक आहेस! म्हणून मला तुझी फारच भीति वाटते. तूं मनुष्यकोटींतला असतास तर यांतलें एखादें तरी कांहीं केलें असतेंस! जा, मीसुद्धां तुला शिकविणार नाहीं!’

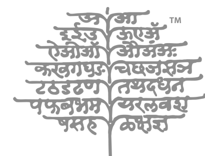
“माझ्या सद्वर्तनाचें हें बक्षीस मला मिळालें! पण मी रोज मशिदींत नियमितपणें प्रार्थनेला जात असे, म्हणून तेथील मुल्ला माझ्यावर फार प्रेम करीत. म्हणून मला समाधान होतें. पुनः दुसऱ्या गुरूचा शोध सुरू केला. ध्रुपदिए उस्ताद वजीरखां हे रामपूर दरबारचे त्या वेळचे सर्वांत गुणी गायक होते. खुद्द नवाबसाहेब त्यांचे गंडाबंद शागीर्द असल्यानें त्यांचा रुबाब मोठा होता. माझ्यावर त्यांची कधीं तरी नजर पडेल म्हणून मी सतत चार-पांच महिने त्यांच्या दरवाजासमोर उभा राहून त्यांना सलाम करीत असे. पण त्यांनीं माझ्याकडे ढुंकूनहि पाहिलें नाहीं! मी जिवाला कंटाळलों: घरांतील सर्वांना नाराज करून, बायकांना टाकून मी सदावर्तांत जेवलों, गुरूंशीं प्रामाणिकपणें, निष्ठेनें वागलों, यामुळें त्यांची मर्जीहि गमावली. कशाकरितां? एका संगीतविद्येच्या प्राप्तीकरितां! एक नानुगोपाळ चांगले गुरु भेटले, पण ते वांचलेच नाहींत. मला आतां कोणीच शिकवीत नाहीं! रात्र रडून काढली. शेवटीं दोन रुपयांची अफू आणली. विचार केला कीं सायंकाळची प्रार्थना केली कीं अफू घ्यावी. पण मौलवींनीं माझा दुःखी चेहरा पाहून मोठ्या कळवळ्यानें मला दुःखाचें कारण विचारलें. तेव्हां मनमोकळेपणानें मीं खरी हकीगत सांगितली व जवळची अफूहि दाखविली. तेव्हां ते म्हणाले, ‘बेटा, आत्महत्या हें महापाप आहे. जो धीर धरून प्रयत्न करतो त्याला खुदा मदत करतो. मी नवाबसाहेबांना एक अर्ज लिहून देतों तो संध्याकाळीं ते थिएटरवर जाण्यास बाहेर पडले कीं त्यांना सादर कर.” मी दररोज तेथें अर्ज घेऊन उभा राही, पण मोटार वेगांत जात असे म्हणून मला अर्ज पेश करतां येईना. पण एके दिवशीं वाड्यांत कांहीं समारंभ असल्यानें गांवांतील अमीर-उमरावांच्या मोटारी, गाड्या वाड्यांत आल्या होत्या. त्या गर्दींत नवाबसाहेबांची मोटार सावकाश येत होती. म्हणून संधि साधून मी मोटरीपुढें उभा राहिलों. त्या वेळीं बंगाल्यांत स्वदेशी चळवळ चालू होती आणि माझा पोशाख बंगाल्याप्रमाणें असल्यामुळें, मी बॉंब टाकणार या भीतीनें पोलीस धांवत आले! त्यांनीं मला पकडून मारलें अन् नवाबसाहेबांसमोर उभें केलें. मला तेंच हवें होतें. मीं लगेच अर्ज पुढें टाकला! त्या अर्जांत माझा सर्व इतिहास स्पष्टपणें लिहिला होता, हें मला माहीत नव्हतें. वाचीत असतांना नवाबसाहेबांच्या तोंडावर हंसूं उमटलें. ‘तुझी अफू कोठें आहे?’ म्हणून त्यांनीं मला विचारलें. तेव्हां खिशांतून काढून मी ती त्यांना दाखविली. तेव्हां मला मोटारींत बसवून ते परत वाड्यांत फिरले. मला कोणतीं वाद्यें वाजवितां येतात हें विचारून मी ओळीनें क्लॅरिओनेट, कॉर्नेट, सनई, दिलरुबा, व्हॉयोलिन वाजवून दाखवितांच ते खूष झाले. व्हायोलीन हें इंग्लिश वाद्य असूनहि मी आमचें संगीत त्यावर सफाईनें वाजवूं शकतों याचें त्यांना आश्चर्य वाटलें. नंतर आपण ध्रुवदधमार सुरू करून मला ‘साथ कर’ असें ते म्हणाले. मी व्हायोलीनवर चांगली साथ केली. मग त्यांनीं टप्पा गायला सुरुवात केली. ही गायकी मीं ऐकलीच नसल्यानें त्यांतील झमझम्यांचे मनोहर तुकडे माझ्यानें निघेनात. तेव्हां मी वाद्य खालीं ठेवून हात जोडून म्हणालों, “मीं आपणांपुढें हार खाल्ली, सरकार! पण आपण मला वजीरखांचे शागीर्द कराल, तर माझ्यावर फार उपकार होतील.” तेव्हां नवाबसाहेब फार खूष झाले आणि रात्रींच त्यांनीं वजीरखांना वाड्यांत बोलाविलें. एक हजार रोख रुपये, कपडालत्ता देऊन नवाबसाहेबांनीं मला वजीरखांचा गंडा बांधला. तेव्हां त्यांनीं माझ्याकडून शपथ घेवविली कीं, मी नायकिणीच्या घरीं जाणार नाहीं, त्यांना





शिकविणार नाहीं, त्यांच्या घरीं कांहीं खाणार नाहीं !

" नबाबसाहेबांनीं माझी राहण्याची व्यवस्था खांसाहेबांच्या घराजवळील घरांत केली. पण जेवायची व्यवस्था करायला मात्र ते विसरले. मी शिष्य झाल्यानें माझ्या जीवनांत एवढाच फरक पडला कीं, मी इतके दिवस उस्तादांच्या घराबाहेर उभा असे तो आतां आंत वावरूं लागलों ! पण तालीम मात्र मिळेल तर शपथ ! तरी पण मी लवकर उठून तेथें जाई, घर साफसूफ ठेवी, खांसाहेबांचें पानदान व पिकदाणी स्वच्छ करून ठेवी, त्यांचीं पादत्राणें पुसून ठेवी. ही स्वच्छता पाहून उस्तादजी खूष झाले. पण हें काम नोकरांचें असावें म्हणून त्यांनीं त्यांची स्तुति केली. पण अब्दुल रहीम या घरच्या कारभाऱ्यानें सांगितलें कीं, हें सर्व काम हा नवा बंगाली शागीर्द करीत असतो. त्यामुळें नोकरलोक माझ्यावर नाराज होऊं लागले. हे कारभारी जातीनें न्हावी असले तरी हे घराण्याचे पिढीजाद नोकर असून घरांतील सर्व कारभार ते पाहत. शिवाय त्यांना या घराण्यांतील गायनाची तालीमहि मिळालेली असे. ती एवढ्या-करितां कीं, उस्तादजी चिजा विसरले तर त्यांची त्यांना आठवण करून द्यावी. शिवाय घराण्यांतील कर्ता पुरुष जर लवकर कालवश झाला तर मुलांना घराण्यांतील विद्या हे लोक शिकवीत. ही योजना मला विचित्र वाटली. पण ती दूरदर्शीपणाची होती हें खास. पण या लोकांनीं मैफलींत गायचें नाहीं असा दंडक होता. अडीच वर्षें मला उस्तादजींनीं कांहींच शिकविलें नसलें, तरी दरबारच्या गुणी लोकांकडून निराळ्या मार्गानें मला शिक्षण मिळालें. नबाबसाहेबांचें शिक्षण विलायतेंत झालें असल्यानें विलायतेंतील ऑर्केस्ट्राप्रमाणें आपल्याकडेहि ऑर्केस्ट्रा असावा अशी योजना त्यांनीं करून त्या जागीं लखनौचे रझा हुसेन नांवाचे धृपदी अधिकारी म्हणून नेमले. हे लोक स्वतंत्रपणें आपल्या वादनांत फार गुणी होते. पण त्यांना ऑर्केस्ट्राचें तंत्र जुळेना. तेव्हां रझा हुसेन यांना मी धृपदांतूनच ऑर्केस्ट्राकरितां निरनिराळ्या सुरावटी काढून देऊं लागलों, तेव्हां ते माझ्यावर खूष झाले व 'तुला माझी विद्या देतों' असें म्हणाले. इतर गुणी जनहि मला शागीर्द करूं पाहत होते. पण मी त्यांना म्हणे, ' मीं वजीरखांचा गंडा बांधला आहे, तेव्हां तुमचे गंडे पुनः कसे बांधूं ? त्यांची फसवणूक होईल. अन् त्यांना जर हें कळलें तर मला सरकारकडून ते हद्दपार करवतील. ' तेव्हां ते लोक म्हणत : 'वजीरखां तुला कधींच शिकवायचे नाहींत.' मी कलकत्याला हाबुदत्त यांच्याकडे घेतलेलें ऑर्केस्ट्रा-चें शिक्षण येथें मला उपयोगी पडल्यानें माझें नांव होऊं लागलें, तेव्हां खुद्द उस्तादांनींच माझी वीस रुपये पगारावर तेथें नेमणूक केल्यानें मला राजरोस शिक्षण मिळूं लागलें. शिवाय माझ्या सुरा-वटीवर रझा हुसेन इतके खूष झाले कीं त्यांनीं माझी जेवणखाणाची व्यवस्था केली. गुणी लोक मला आपापल्या कलेचें शिक्षणहि देऊं लागले. माझ्या घरींहि उत्तम बैठक घालून ठेवून तेथें मीं सर्व वाद्यें आणून ठेवलीं. धूप , उदबत्त्या लावून वातावरण प्रसन्न ठेवल्यानें हे सर्व कलावन्त माझ्याकडे दररोज रात्रीं बारा एकपर्यंत गायन-वादन करीत, आपआप-ल्या चिजांची व रागांची चर्चा करीत. त्यांचें टिपण व चिजांचे मुखडे मी पहांटे तीन वाजेपर्यंत लिहून ठेवी आणि दुसरे दिवशीं त्या चिजा उस्ताद लोकां-कडून शिकून घेई. याप्रमाणें संगीतांतील सर्व बाजांचें व शाखांचें शिक्षण मला पोटभर मिळत असतांना उस्ताद वजीरखांची तालीम मिळण्याचा योग दुःखांतून अकस्मात् उद्भवला ! माझ्या दुसऱ्या पत्नीनें माझी भेट होत नाहीं म्हणून हाय खाऊन तीन-चार वेळां गळफास लावून जीव देण्याचा प्रयत्न केला होता. पण अखेरीस अशक्ततेनें हृदयक्रिया बंद पडून तिचा मृत्यु झाल्याचें उस्तादजींना माझ्या वडील बंधूंनीं पत्रीं लिहून कळविलें होतें. त्यांनीं मला बोलावून माझ्या शिक्षणाची चौकशी केली.मी 'आपण कांहींच शिकविलें नाहीं आणि विद्या घेतल्याशिवाय मी संसार करणार नाहीं ' असें आग्रहानें सांगितलें. त्यांनीं मला पत्नीच्या मृत्यूची बातमी सांगितली. तेव्हां मी म्हणालों, ' या विद्येकरितां वयाच्या आठव्या वर्षींच घरून पळालों आहे. पण अजून मनासारखें शिक्षण मिळालें नाहीं, म्हणून मीं आपले पाय धरले आहेत. तेव्हां घरीं जाऊन मीं संसार करणें हें सर्वस्वीं आपल्या हातीं आहे ! ' हें उत्तर ऐकून ते खूष झाले. आणि आपला मुलगा प्यारखां





अनुक्रमणिका

याला त्यांनीं मला शिकवायला सांगितलें. शिवाय संध्याकाळीं माझ्या खांद्यावर हात ठेवून शतपावली करीत असतांना ते स्वतः मला शिकवीत. प्यारखां-बरोबर मी मृदंगाचीहि साथ करी. उस्तादांचे तिन्ही पुत्र मला शिकवूं लागले. पांच वर्षें झाल्यावर त्यांनीं मला सागितलें : ' तुझें शिक्षण पुरें झालें आहे. आतां तूं संधि मिळेल तेथें मैफली मार. देशांतील गुणी लोकांना ऐक म्हणजे पूर्ण तयार होशील. ' वयाच्या आठव्या वर्षी घरांतून बाहेर पडलों तों चौतिसाव्या वर्षी घरीं गेलों आणि गुरुंच्या आशीर्वादानें देशपर्यटनाला निघालों.

" कलकत्त्याला १९११ सालीं गेलों. बाबू श्यामलाल खन्ना यांनीं माझी माहियर संस्थानांत दीडशें रुपये पगारावर नेमणूक करविली. तेथील महाराज माझे शिष्य झाले. पण मी त्यांना रामपूरहून वजीरखांचा गंडा आणवून तो बांधला. आणि त्यांनीं दिलेल्या देणग्या गुरुजींकडे पाठविल्या. माझी पहिली पत्नी जिवंत होती. तिचे भाऊ कंटाळून शेवटीं तिला दुसऱ्या लग्नाचा आग्रह करूं लागले तेव्हां ती म्हणाली, ' स्त्रीचें लग्न तिच्या आयुष्यांत एकदांच होतें. तें माझें झालें आहे. मला तुम्ही सासरीं पोंचवा. ' बंधु ही गोष्ट कबूल करीनात. तेव्हां तिनें सात दिवस अन्नत्याग केला. घाबरून भावांनीं तिला शिवपूरला आमच्या घरीं आणून सोडलें. माहियरची नोकरी लागतांच तिला बंधूंनीं तेथें पाठविलें. तेव्हांपासून माझा सुखी संसार सुरू झाला. मला एक मुलगा (अली अकबर) व मुलगी (अन्नपूर्णा) झाली. त्यांना मी लहानपणापासूनच शिक्षण सुरू केलें. अली अकबरनें बी. ए. व्हावें असें मला वाटे. पण मॅट्रिक झाल्यावर त्यानें शिक्षण सोडलें व तो सरोदवर मेहनत करूं लागला. अन्नपूर्णाला २००० ध्रुपदधमार मीं शिकविले आहेत. ती सुरबहार चांगला वाजविते. रविशंकर हे माझ्याकडे सतार शिकायला आल्यापासून मी या तिघांना एकाच वेळीं तालीम देऊं लागलों. ज्या वेळीं एका बाजूस माझा अली अकबर, मध्यें अन्नपूर्णा, दुसऱ्या बाजूस रविशंकर माझ्यापुढें शिकण्यास बसत, त्या वेळीं मला इतका आनंद होत असे कीं, सहा सहा घंटे मेहनत झाली तरी मला वेळेचें भान उरत नसे ! कधीं कधीं असें वाटे कीं, ह्या मानवलोकीं जर मी नादसमुद्रावर पोहत इतका स्वरानंद घेत आहे तर इंद्रसभेंत, जेथें गंधर्व-किन्नर गात आहेत, अप्सरा नृत्य करीत आहेत, तेथें किती उच्च प्रकारचा आनंदीआनंद असेल ! माझ्या मुलीवर माझा फार जीव. तिला रविशंकर जर पति मिळाला तर ती व मी किती सुखी होऊं ? पण हें कसें व्हायचें ? पण एक दिवस मी ही गोष्ट भीतभीतच त्यांच्या कानावर घातली. त्यांनीं संमति दिली, पण वडील बंधु उदयशंकर यांची अनुमति मिळविण्याचें माझ्यावर सोंपविलें. अन् उदयशंकरांनीं ती दिली. माझ्या वाडवडिलांची पुण्याई म्हणून मला असा ब्राह्मण जांवई मिळाला ! "

अल्लाउद्दीनखांचें वय आज ८३ वर्षांचें असून ते चार-पांच तासांच्या मैफली मारूं शकतात. त्यांचा स्वभाव विनयी असून ते सर्वांशीं आदरानें वागतात. विद्यार्थ्यांना फुकट शिकवितात, पण खऱ्या आस्थेवाइकांनाच ! पहांटे अजून त्यांची मेहनत चालते. त्यांच्याजवळ सुमारें चार हजार चिजांचा संग्रह आहे. त्यांचें त्यांनीं बंगाली लिपींत नोटेशन लिहून ठेवलें आहे. सव्वीस वर्षें अनेक कष्ट करून त्यांनीं विद्या संपादन केली, तरी ती ते उदार अंतःकरणानें आस्थेवाईक शिष्याला देतात. गरीब शिष्याला जेवणखाणहि देतात. त्यांचा कल भक्तीकडे असल्यामुळें त्यांच्या वाजविण्यांत तिचाच रंग दिसतो. त्यांच्या वाजविण्यानें गंभीर, शान्त वातावरण निर्माण होतें. ते लयीचे राजे आहेत. कोटल्याहि अवघड तालांत, आडलयींत ते लीलया गत-तोडा वाजवितात. अप्रसिद्ध रागहि ते फरमाइशी-प्रमाणें वाजवितात. वाजवितांना त्यांतील ध्रुपद म्हणून त्याचें नांवहि सांगून समजावून देतात. निरनिराळ्या कलावंतांचा ढंग, नांव घेऊन, ते आपल्या वाद्यावर वाजवून दाखवून, तो कसा होता, तें स्पष्ट करतात. पुणें विद्यापीठांत शिक्षणाचीं केंद्रें किती असावीं यावर वादाचीं रणें माजलीं आहेत. अशा वेळीं अनेक केंद्रांत कष्टानें कला व विद्या संपादन करणाऱ्या व सरकारी बहुमानास पात्र होणाऱ्या या अल्लाउद्दीनखांचें हें चरित्र उद्बोधक ठरेल म्हणून एवढ्या विस्तारानें त्यांच्याच शब्दात दिलें आहे.





कोसळली तटबंदी !

आम्ही ज्ञानोबाचे रेडे
जाणूं वेदांचें हृद्गत
व्यर्थ घोकतें संहिता
भ्रांत व्युत्पन्नमतित्व !

पहा सोलून कातडी
रोमरंध्रीं भिने ऋचा
मुखीं अमृत अक्षरें
धन्य काया, मन वाचा !

कैक युगांची चळली
उग्र, कठोर समाधि
भिंत लागतां चालाया
कोसळली तटबंदी !

कोसळली तटबंदी
ऐका गदारोळ कानीं
वाळवंट दुमदुमे
टाळमृदंगांच्या ध्वनि !

कोसळली तटबंदी
मुक्त झाली सारी माती
बसे पंडित धुंदीत
गाडलेली जुनी पोथी !

—गो. म. कुलकर्णी

तापी, तुझ्या तीरावर— !

निराश्रित मन माझें
तुझ्या कृपेचा तयाला
मनांतल्या मनांत मी
आणि विषण्ण होऊन

आज आलें तीरावर
देवी, असूं दे आधार
साहतसे दुःखभार
मन होतें निराधार.

निराधार मन माझें
कोठलीं तीं ध्येयगीतें ?
एकान्तांत विचारांनीं
मन मुक्त करण्यास

गोंधळांत पडे आज
कुठें राहिलेत ताज ?
पुरा भंडावून गेलों
कांठीं धापावत आलों.

चाकोरींत चालतांना
कुठें जातसे न ठावें—
तीराकडे जाई रस्ता
घर कसलें, भिंतींचा

ठरलेल्या दिशेकडे
आतां मात्र तीराकडे
दूर राहिलें तें घर
असें ज्याचा बडिवार !

दुरूनच्च दिसूं लागे
दऱ्यांच्या त्या मंजुषेंत
संथ तुझें जल डोळां
मुक्त पापण्यांचीं द्वारें

टेकड्यांचा उंच भाग
तुझ्या वैभवाची शीग
पाहतसे वाहतांना
माझ्या लाडक्या आसूंना

डोंळां भरून पाहिलें
विश्रामलें तीरावर

तुझें रूपडें नीटस
माझें विषण्ण मानस

—गणेश कुडे

असा रहावा— !

आज जाहलों पुन्हां व्यथित मी
कठोरतेचें कवच फोडुनी,
निःसंशेने, अशाश्वताचे
बाजुबंद तट्तटा तोडुनी.

हृदयपांखरूं विपक्ष विव्हळ
जुन्या क्रमांना चाटत सुटतें;
प्रातिक्रियेच्या सिकतेमाजी
शहामृगाची मान खुपसते !

निष्प्रेमाची उदास शय्या
निःसंगाची भयाण संगत,
उग्र तमिस्रा अंवसेची ये
वेताळाचे ऊर दुभंगत

वैकल्याचीं, वैक्लव्याचीं
आज श्रवाया हवींत गाणीं,
तरीच आसुसतें हें अन्तर
' असा रहावा सदा व्यथित मी ! '

—राम शेवाळकर





एका असाधारण, वैशिष्ट्यपूर्ण ग्रंथाचा परिचय-परामर्श : श्री. ह. कृ. मोहनी

' विवेक आणि साधना '

' विवेक आणि साधना ' ह्या पुस्तकाचे लेखक श्री. केदारनाथ किंवा नाथजी हे ख्याति मिळविलेले लेखक किंवा साहित्यिक नाहींत. त्यांचा क्वचित् एखादा लेख ' सर्वोदय ' ह्या हिंदी मासिकांतून किंवा ' नवभारता ' सारख्या मराठी मासिकांतून मधून मधून प्रसिद्ध झालेला आहे. परंतु नाथजी ह्यांचें व्यक्तिवैशिष्ट्य गांधींविचाराच्या लोकांमध्यें कित्येक वर्षें सुविख्यात आहे. आणि धर्म विचारांच्या बाबतींत त्यांचा अधिकार फार थोर आहे असें त्यांच्याशीं परिचित असलेल्या अनेक लोकांस चांगलें माहीत आहे. त्यांच्या सद्विचारांच्या प्रभावामुळें धार्मिक वृत्तीबद्दल कळकळ बाळगणाऱ्या अनेक लोकांचें त्यांच्या व्यक्तित्वाभोंवतीं एक विस्तृत असें मंडळ बनलेलें आहे. ह्या मंडळांत गुजराती भाषा बोलणारे अनेक सज्जन मुख्यतः समाविष्ट झालेले असल्यामुळें, ' विवेक आणि साधना ' हें पुस्तक प्रथम गुजराती भाषेमध्यें प्रसिद्ध झालें. ह्या पुस्तकाचें भाषान्तर लवकरच हिंदी भाषेंतुनहि प्रसिद्ध होणार आहे.

ह्या पुस्तकाबरोबरच ज्याचा उल्लेख करणें उचित होईल असें, सुप्रसिद्ध पंडित तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनीं मराठींत लिहिलेलें ' वैदिक संस्कृतीचा विकास ' ह्या नांवाचें नुकतेंच प्रसिद्ध झालेलें पुस्तक हें होय. हीं दोन्हींहि पुस्तकें मराठी वाङ्मयास भूषणभूत असें अत्यंत महत्त्वाचें स्थान मिळविणारीं ठरतील ह्यांत शंका नाहीं. हीं पुस्तकें एकमेकांस पूरकहि आहेत असें चिकित्सकपणें हीं पुस्तकें वाचणारांस आढळूनहि येईल. प्रत्येक विचारी मनुष्यानें हीं दोन्हीं पुस्तकें मननपूर्वक वाचून संग्रहीं ठेवण्यालायक आहेत. एवढेंच नाहीं, तर इतरांच्या नजरेस हीं पुस्तकें आणून देणें हें त्याचें कर्तव्यहि आहे, असें ह्या पुस्तकांच्या परिशीलनानें त्यास वाटेल. वैदिक वाङ्मयाचें अनेक वर्षें मननपूर्वक आलोडन केलेल्या थोर विद्वान् गृहस्थानें ' वैदिक संस्कृतीचा विकास ' हा ग्रंथ लिहिलेला आहे; आणि जन्मभर धार्मिक विचारांचें चिंतन केलेल्या ७० वर्षें वयाच्या प्रेमळ आणि तपस्वी वृत्तीच्या साधकानें आपले अनुभव ' विवेक आणि साधना ' ह्या पुस्तकामध्यें संग्रहीत केलेले आहेत. ह्या दोन्हीं पुस्तकांच्या वाचनानें धार्मिक विषयांतील विद्वत्ता आणि सत्त्वगुणसंपन्न धार्मिक अनुभव ह्यांचें यथार्थ दर्शन वाचकांस होऊन त्यांच्या धार्मिक विचारांत अत्यंत महत्त्वाची भर पडल्यामुळें त्यांचा धार्मिक विचारांविषयींचा दृष्टिकोन विस्तृत झाल्याशिवाय राहणार नाहीं.

' विवेक आणि साधना ' हें असाधारण आणि वैशिष्ट्यपूर्ण पुस्तक आहे असें विचारी वाचकास आढळून येईल. ७० वर्षें वयाच्या ध्येयवादी, सात्त्विक आणि प्रामाणिक मनुष्यानें पन्नास वर्षें केलेल्या आपल्या साधनेचा आणि धार्मिक चिंतनाचा आढावा हें पुस्तक लिहून वाचकांपुढें ठेवलेला आहे. धार्मिक साधना हा विषय फार पवित्र, गंभीर आणि नाजूक आहे. आपले अनुभव व विचार संग्रहीत करून ठेवण्याचें कार्य धार्मिक

' विवेक आणि साधना ' – श्री केदारनाथ
नवजीवन प्रकाशन, अहमदाबाद (१९५१), पानें ४२३, किं. ४ रु.





साधना करणारांस फार जबाबदारीचें व संकोचाचें वाटणें अगदीं स्वाभाविक आहे. आणि म्हणूनच श्रीकेदारनाथ लिहितात : " श्रद्धा व भाविकतेची पराकाष्ठा, तत्त्वज्ञान व संतवचनें यांवरील अनन्य-निष्ठा, धर्म, अध्यात्म, ईश्वर वगैरे विषयीं अमर्याद आस्तिकता वगैरे सर्व भूमिकांच्या अनुभवांतून व त्या अनुभवांकरितां अनेक प्रकारें सोसून मी प्रस्तुत विचारावर आलों आहे. आध्यात्मिक हेतूकरितां मला जसें अज्ञानानें निरर्थक सोसावें लागलें तसें कोणास सोसावें लागूं नये हा एक कारुण्यपूर्ण हेतु ह्या सर्व लिहिण्याच्या मागें प्रधानपणें आहे." ह्या पुस्तकाच्या संपादकांनीं ह्या पुस्तकासंबंधीं आपला अभिप्राय पुढें दिलेल्या शब्दांत नमूद केला आहे : " आम्हांला असें वाटतें कीं, या (धर्म, जीवन, संस्कृति इत्यादिविषयक) कोडयांचा उलगडा लावूं इच्छिणाऱ्यांस हें पुस्तक फार उपयोगी होईल. त्याच्या विचारशक्तीला चालना देईल. त्यांच्या बुद्धीस स्वतंत्र बनवील आणि त्यांस स्वतःच्या मान्यतांचें शोधन करावयास लावील. यांत व्यक्ति व समाज यांचा अन्योन्याश्रय दाखविला आहे. समाजाचा सेवक बनून त्याच्याविषयींचीं कर्तव्यें पार पाडण्याचा जो व्यक्तीचा धर्म त्याचा विकास कुंठित होऊन तो लुप्तप्राय झाला आहे. त्या धर्माकडे यांत लक्ष वेधण्यांत आलें आहे. केवळ पशूप्रमाणें मुला-बाळांचें संगोपन करणाऱ्या, कामादिवासनांनीं प्रेरित होणाऱ्या व त्यांसाठीं द्रव्यार्जन करीत असूनहि गृहस्थाश्रमांतील कर्तव्यापासून विमुख झालेल्या भोग-परायण व परंपरागत धर्मभक्तिपरायणअशा संसारी मनुष्याला हें पुस्तक गदगदां हलवून जागृत करील !" संपादकांचे हे शब्द महत्त्वपूर्ण आहेत. खुद्द केदार-नाथजींनीं प्रस्तावनेंत लिहिलें आहे कीं, " अनेक विचारशील व्यक्तींशीं आलेल्या संवादप्रसंगांतून आणि जीवनविषयक अनेक प्रकारच्या अनुभवां-वरून मला ज्ञानाची प्राप्ति झालेली आहे. त्या ज्ञानाला विवेकदृष्टीनें पारखल्यानंतरच मीं त्याला महत्त्व दिलें आहे. म्हणून अनुमान, तर्क, कल्पना किंवा केवळ श्रद्धा यांच्या आधारावर यांत क्वचितच कांहीं लिहिलें गेलें असेल. हे विचार वांचून कोणा श्रद्धावान् भाविकाची, कोणा तत्त्वज्ञान्याची, त्याचप्रमाणें परंपरागत समजुतीप्रमाणें धर्म, अध्यात्म, ईश्वर वगैरेविषयीं आस्तिकता बाळगणारांचीं मनें दुखविलीं जाण्याचा संभव आहे." परंपरागत धार्मिक विचारांवर स्वतः विचार न करतां श्रद्धा ठेवणारांस आणि अशी श्रद्धा ठेवून, प्रामाणिकपणानें का होईना, धार्मिक आचरण करणारांस, ह्या पुस्तकांतील कांहीं विचार वाचून धक्का बसेल ह्यांत शंका नाहीं. परंतु श्रद्धावान् लोकांस आपल्याच श्रद्धायुक्त विचारांत किंवा वृत्तींत गुरफटत राहूं देण्यापासून समाजहित तर साधणारच नाहीं; परंतु त्या श्रद्धावान् लोकांची कोणत्याहि प्रकारें धार्मिक उन्नति न होतां त्यांचें आयुष्य स्वार्थी व निष्प्रभ होऊन तें व्यर्थ जाणार आहे अशी खात्री स्वानुभवानें झाल्यानंतरच नाथजी हें पुस्तक लिहिण्यास प्रवृत्त झालेले आहेत. आपल्या आरंभींच्या आत्मपरिचयांत त्यांनीं लिहिलें आहे : " ईश्वर साक्षात् दर्शन देऊन आपल्याला ज्ञान, बल, सामर्थ्य देतो या श्रद्धेनें त्याच्या दर्शनाच्यामागें मी प्रथम लागलों. श्रद्धा, सतत चिंतन, ध्यान, अनुसंधान, एकाग्रता व इतर साधनें यांच्यायोगें दर्शनासारखे अनेक अनुभव मला आले, तरी ते आपल्याच कल्पनेनें निर्माण केलेले, किंचित् कालापुरते अर्धजागृत अवस्थेंतील आभास आहेत, असें त्या अनेक अनुभवांना विवेकदृष्टीनें सर्व बाजूंनीं तपासल्यावर मला कळून आलें. त्याचप्रमाणें आत्मा व ब्रह्म यांचा साक्षात्कार, दर्शन, अद्वैतानुभव वगैरे बाबतींतहि प्रयत्न केल्यानंतर त्यांतहि भ्रम काय व सत्य काय यांचा मला बोध झाला. ध्यानधारणेच्या अभ्यासानें चित्ताच्या एका मागून एक भूमिका साधतां साधतां शेवटीं त्याचा लयहि साधतां येतो, तसेंच ईश्वरविषयक भावनेंत व चिंतनांत चित्ताला तद्रूप करतां येतें, हेंहि मला समजून आलें. परंतु वर दर्शविलेली कोणतीहि भूमिका अथवा अवस्था प्राप्त केल्यानें किंवा या सर्व भूमिका व अवस्था प्राप्त केल्यानेंहि मानवी कर्तव्य पुरें होत नाहीं, असें वाटल्यावरून त्या अनुभवांपैकीं कशानेंहि माझें समाधान झालें नाहीं किंवा धन्यता वाटली नाहीं." "... माझ्या सुदैवानें मला क्वचित् चांगले प्रामाणिक साधकहि भेटले. त्यांपैकीं कोणी कोणत्या अवस्थेंत तर कोणी

अनुक्रमणिका

कोणत्या भूमिकेंत मग्न राहत. कोणी कोणी साक्षी अवस्थेलाच श्रेष्ठ समजत. कोणी लयावस्थेला म्हणजे उन्मन अवस्थेलाच आत्मानुभव किंवा ब्रह्मानुभव समजत. कोणी दिव्यशक्ति प्राप्त करण्याच्यामागें असत. पण यांपैकीं बहुतेकांची स्थिति तपासतां ते आपल्याच कल्पनेला, वृत्तीला अथवा निवृत्त स्थितीला किंवा आपल्या मानसिक सामर्थ्यालाच ईश्वर, आत्मा, ब्रह्म किंवा दिव्यत्व समजून त्यांतच कृतार्थता मानीत असल्याचें दिसून येई. अशा साधकांशीं बोलण्याचे मला प्रसंग आल्यावर कांहींच्या ध्यानांत त्यांची स्वतःची भ्रान्ति येत असे तर कांहीं स्वतःच्या स्थितीलाच आग्रहानें चिकटून राहत असत. "..." साधनांच्या योगें साधकाला पूर्वी कधींहि न आलेले व केव्हां केव्हां अगदीं अकल्पितहि निरनिराळे अनुभव येतात. साधनांत चित्ताच्या होणाऱ्या निरनिराळ्या सूक्ष्म अवस्थांचे ते परिणाम असतात. परंतु साधक ही गोष्ट समजत नसल्यामुळें त्यांपैकीं त्याला वाटणाऱ्या कोणत्या तरी रम्य, भव्य किंवा आकर्षक अनुभवाला मुख्य मानून त्यांतच तो तल्लीन किंवा मग्न राहण्याचा प्रयत्न करतो. त्या स्थितींत त्याला एक प्रकारचा आनंद किंवा शांति मिळते. साधकाचें ध्येय त्यापेक्षां उदात्त असल्यास त्या स्थितीला तो सर्वश्रेष्ठ मानीत नाहीं. सुख, आनंद, उन्नति, लाभ वगैरे प्रत्येक गोष्टीचा किंवा स्थितीचा जो सामुदायिक लाभाच्या दृष्टीनें विचार करीत असतो, त्याला केवळ्याहि मोठया व्यक्तिगत लाभानें समाधान वाटत नाहीं."

श्री. केदारनाथ ह्यांच्या जीवनाचें ध्येय प्रथमपासूनच व्यापक व सामुदायिक असल्यामुळें साधनेंतील प्रत्येक अनुभवाला व त्या वेळच्या चित्ताच्या भूमिकेला त्यांनीं त्याच दृष्टीनें तपासलें आहे. आणि त्यावरून सर्वांना तपासणारी, पारखणारी सर्वहितकारी विवेकबुद्धि सर्वश्रेष्ठ आहे असें त्यांना कळून आलें. कोणत्याहि भ्रमांत, व्यसनांत अथवा अनर्थांत त्यांनीं स्वतःस अडकूं न देतां किंवा कोणत्याहि श्रेष्ठ व दिव्य मानलेल्या अनुभवांत, स्थितींत किंवा आनंदांत स्वतःला तल्लीन करून न ठेवतां सदैव उन्नतीकडे नेत राहण्यास हीच विवेकदृष्टि त्यांच्या उपयोगी पडली आहे. ह्या दृष्टीमुळेंच त्यांना समजलें कीं, समाधीपेक्षां तिच्यानंतरची व्युत्थानदशा श्रेष्ठ आहे. कारण त्या दशेंत समाधीमधील ज्ञानाचा अनुभव कायम असून त्याचा जीवनांत उपयोग करण्याची शक्ति व शक्यता आहे. कोणत्याहि अनुभवांत केवळ तल्लीन होऊन त्यांतच गढून न राहतां निरनिराळ्या अनुभवांनीं मनुष्यानें समृद्ध होत, ज्ञानाला वृद्धिंगत करीत, महाज्ञानी होऊन, त्यायोगें आजच्या जागृतींतून महाजागृतींत जावयाचें आहे हेंहि विवेकदृष्टीमुळें ते समजून चुकले. त्यांनीं लिहिलें आहे : "जसजसा मी जीवनाच्या सफलतेचा विचार करूं लागलों तसतसें मला वाटूं लागलें कीं, मनुष्यांतील शारीरिक, बौद्धिक व मानसिक सर्व प्रकारच्या शक्ती, त्या प्राप्त करण्याचीं साधनें व उपाय आणि त्या शक्तींच्या योगें प्रकट होणारें प्रत्येक कर्म—ह्या सर्वांचें वळण जीवन शक्तिशाली आणि तेजस्वी व पवित्र करण्याकडे असलें पाहिजे. त्याखेरीज इतर हेतूनें घडणाऱ्या शारीरिक, बौद्धिक व मानसिक प्रकारांत मनोरंजन असेल, प्रतिष्ठा असेल, आनंद व शांति देण्याचें सामर्थ्यहि असेल, इतकेंच नव्हे तर त्यांत विकासाचा आभासहि असेल. परंतु तेवढ्यानें मानवी जीवन कृतार्थ होऊं शकत नाहीं. आपण व आपल्याबरोबरच इतरांनींहि सुखी व्हावें व आपल्या सर्वांच्या जीवनाचें सार्थक व्हावें असें जर आपणांत वाटत असेल तर आपण ह्या सर्व प्रकारांतून निघून ज्यायोगें आपल्यांतील सर्व शक्तींच्या विकासाबरोबर त्यांची शुद्धीहि होत राहील तोच मार्ग ग्रहण केला पाहिजे. त्या विकासांत व त्या शुद्धींतच आपल्याला आनन्द, प्रसन्नता, धन्यता व कृतार्थता वाटली पाहिजे. संयम व साधेपणा व त्याबरोबरच सद्‌गुणयुक्त पुरुषार्थ यांतच जीवनाची सफलता आहे ही गोष्ट माझ्या प्रयत्नांच्या मानानें मला अनुभवसिद्ध झाली आहे." एकंदरींत केदारनाथजींच्या मतें मानवी व्यक्तिगत सुख, आनन्द, उन्नति किंवा उत्कर्ष—मग तो उत्कर्ष किंवा आनन्द कितीहि उच्च असो—यांत मानवी सफलता किंवा पुरुषार्थ असूं शकत नाहीं. सामुदायिक सुख, आनन्द, उन्नति, विकास किंवा उत्कर्ष ह्यांतच मानवाची सफलता आणि पुरुषार्थ आहे.





'विवेक आणि साधना' हें पुस्तक दोन खंडांत विभागलेलें आहे. 'विवेकदर्शन' हा पहिला खंड आणि 'साधनविचार' हा दुसरा खंड आहे. 'साधनविचार' ह्या भागांत सर्वांस मान्य होणारे विचार संगृहीत केले आहेत. त्यांत कोणताहि विचार दुमत उत्पन्न करण्यासारखा बहुश: नाहीं. गुणदर्शन, धर्म्य व्यवहार व चित्ताचा अभ्यास ह्या विभागांत हा साधनविचार प्रतिपादला आहे. आणि कोणाहि साधकास हे विचार आदरणीय, अनुकरणीय व आचरणीय वाटण्यासारखे आहेत. नीतिमत्तेचा योग्य अर्थ ह्या विभागांत समजावून सांगितला आहे.

'विवेकदर्शन' या खंडांतच वैयक्तिक साधनेवर सर्वस्वीं भर देणाऱ्या परंपरागत धर्मविचाराच्या श्रद्धायुक्त मनास न आवडणारे, त्यास अस्वस्थ करणारे व त्या मनास धक्का देणारे विचार मांडलेले आहेत. तथापि अशा लोकांनींच आपले धर्मविचार व्यवस्थित आहेत कीं अव्यवस्थित आहेत, ते खरे आहेत कीं खोटे आहेत, ते निव्वळ श्रद्धामूलक आहेत कीं त्यांत डोळसपणाहि आहे हें अजमावून पाहण्यासाठीं 'विवेकदर्शन' या खंडांतील विचार जरूर वाचून पाहण्यासारखे आहेत. अशाच परंपरागत श्रद्धायुक्त धर्मविचारांच्या कसोटीसाठीं, ते विचार पारखून घेण्यासाठीं, त्यांतील प्रामाणिकता अजमावण्यासाठीं, श्रद्धावान् लोकांस हलवून जागे करण्यासाठीं हें पुस्तक लिहिलें गेलें आहे. म्हणून 'विवेकदर्शन' हा खंड अत्यन्त महत्त्वपूर्ण विचारांनीं भरलेला आहे : "उच्च, पवित्र, उदात्त व सदैव प्रेरणादायक असा कोणताच आदर्श आमच्यापुढें राहिलेला नाहीं..." "प्राचीन काळांतील निरुपयोगी झालेले धर्मनियम आचरीत राहून त्यायोगें आज आम्ही धार्मिक समाधान मिळविण्याचा प्रयत्न करीत आहों..." "प्रवृत्तीकडे दुर्लक्ष करून निवृत्तीला महत्त्व देण्याचें कामच बहुश: प्रत्येक संप्रदायाच्या द्वारें होत आलें आहे. या सर्वांचीं कारणें वैराग्याच्या आपल्या खोट्या समजुती, निवृत्तिमार्गावरील चालत आलेली श्रद्धा, कर्ममार्गांतील आपलें दौर्बल्य व तद्विषयक अनास्था, त्याच्या शुद्धीविषयींची अशक्यतेची कल्पना व एकंदरीनें सर्व बाबतींतील निराशा हींच असावींत असें वाटतें"..."केवळ्याहि दिव्य पण व्यक्तिगत सुखाच्या कल्पनेंत, लोभांत, मोहांत आपण आतां सांपडतां कामा नये..." "ईश्वरविषयक भावनाहि आपल्या चित्तांत केवळ रमत राहिल्यास त्यांत आनन्द, आवेश किंवा मस्ती थोडा काळ वाटण्याचा संभव आहे. परंतु त्यांत कर्तृत्व नाहीं." "आपल्याच कल्पनाशक्तींत रमत राहण्याचा तो आपणच निर्मिलेला एक मनोमय खेळ होईल."... "मन:कल्पित, वाढविलेल्या प्रेमोन्मत्त अवस्थेचाहि ईश्वरविषयक कांहीं तरी असंबद्ध बोलत राहण्याशिवाय दुसरा कांही उपयोग नसल्यास ती अवस्था जीवनविषयक कल्याणाच्या दृष्टीनें व्यर्थ आहे. ईश्वराशीं तन्मय झाल्यानें जर ईश्वरी सामर्थ्य, पुरुषार्थ व कर्तृत्व हीं आपल्यांत संचरलीं नाहींत, ईश्वराशीं तद्रूप झाल्यानेंहि जर आपल्यांत दया, न्याय, उदारता, सत्य वगैरे ईश्वरी गुण प्रकट झाले नाहींत तर त्या तन्मयतेंत व तद्रूपतेंत काय अर्थ आहे?"..."विरक्त होऊन निवृत्तिपरायण झालेल्या बहुतेक व्यक्तींनीं आपल्यांतील कांहीं वृत्तींना, भावनांना उत्तेजित करून काल्पनिक रीतीनें भावतृप्तीचा, कल्पनाजन्य आनन्दप्राप्तीचा मार्ग स्वीकारला." "सारांश हाच कीं, आपल्या सुखाच्या कल्पना निव्वळ वैयक्तिक म्हणजे केवळ स्वार्थी आहेत. कर्तव्यांतूनच सात्त्विक आनन्द मिळविण्याची आपल्याला कल्पनाहि नाहीं." "कर्ममार्गाच्या व गृहस्थाश्रमाच्या शुद्धींतूनच मानवतेचा मार्ग आहे. तो मार्ग आक्रमण करण्याकरितां सामुदायिक कर्तव्यनिष्ठेची व सात्त्विकतेची जरूर आहे."

'मानवतेच्या सिद्धीची दिशा' ह्या प्रकरणांत केदारनाथजी विचारतात : "मनुष्याचें ध्येय कोणत्याहि मार्गानें आत्मसंतोष प्राप्त करून घेणें हें आहे कीं आपल्यांतील जडता नाहींशी करून स्वत: मानवी सद्गुणांनीं युक्त होणें हें आहे?" मानवी सद्गुणांचा समन्वय साधणें विशालतेप्रत प्रगति करणें, महान्पणाकडे गति ठेवणें, सद्गुणांच्या द्वारा जगताशीं समरसता निर्माण करणें, हेंच केदारनाथजींचें ठिकठिकाणीं प्रतिपादन आहे. चित्ताची शुद्धि





व सद्गुणांची वृद्धि करून मानवतेचें ध्येय साध्य करणें ह्याच जीवनांतील मुख्य प्राप्त गोष्टी आहेत, हें केदारनाथजींच्या विचारांचें सार आहे.

' स्तवनशुद्धि ' या प्रकरणाच्या शेवटीं त्यांनीं लिहिलें आहे : " दैवत्वाच्या भावनेशिवाय केवळ मनुष्य म्हणून कोणाची सेवा करणें आम्हांला रुचत नाहीं. मानवाची सेवा करावयास आमचें मन तयार होत नाहीं व तयार झालें तरी शेवटीं त्यांत देवत्व कल्पिल्याशिवाय तें तेथें टिकून राहत नाहीं. साक्षात्काराच्या भाषेशिवाय आम्हांला अध्यात्म व ईश्वर यांच्या बाबतींत बोलतां येत नाहीं. परंतु आपण या संस्कारांतून निघालें पाहिजे. ते संस्कार आपल्या चित्तांत कितीहि खोलवर रुजलेले असले तरीहि सत्यज्ञानानें त्या सर्वांना समूळ नाहींसें करण्यांतच आपलें कल्याण आहे, असें समजून आपण त्या बाबतींत सदैव प्रयत्नशील असलें पाहिजे. "

'भक्तिशोधन' यावरील प्रकरणें देखील परंपरागत भक्तीच्या भावनेनें भारलेल्या लोकांस नवीन विचारानें भरलेलीं वाटतील. तसेंच ' तत्त्वज्ञानाचें साध्य ' ह्या विषयावरील त्यांचे विचार पुष्कळांस क्रांतिकारक वाटण्याचा संभव आहे. ह्या प्रकरणांत तत्त्वज्ञानाचा आपला विकास कां थांबला ह्या प्रश्नाचें उत्तर देतांना केदारनाथ लिहितात : " तत्त्वज्ञान व मोक्ष यांचा संबंध आपण केव्हां तरी जोडून दिला व तेव्हांपासून आपल्यांतील शोधकपणा नाहींसा होऊन आपल्यांत केवळ श्रद्धाळूपणा वाढत गेला व ज्ञानाची उपासना बंद पडली. ह्या विषयाच्या मूळ शोधकांना व दार्शनिकांना त्यांच्या जिज्ञासेचें व परिश्रमाचें फळ ज्ञानाच्या, शांतीच्या व प्रसन्नतेच्या रूपानें मिळालें. त्यावरून केवळ त्यांची तत्त्वज्ञानविषयक विचारसरणी मान्य केल्यानें आम्हांसहि तसेंच ज्ञान, तशीच शांति व प्रसन्नता मिळेल अशी चुकीची समजूत आमच्यांत केव्हां-तरी निर्माण झाली. एकदां अशा रीतीची समजूत दृढ होऊन बसल्यावर त्यांतूनच ब्रह्मज्ञान, आत्मज्ञान ब्रह्मसाक्षात्कार, आत्मसाक्षात्कार वगैरे कल्पना निर्माण झाल्या व तत्त्वशोधक दार्शनिकांच्या आनन्दावरून ब्रह्मानन्द, आत्मानन्द, नित्यानन्द वगैरे निरनिराळे आनंद कल्पून आपण आनंदांची उपासना चालू केली आहे. ज्ञान, आनन्द, कृतार्थता, बंधनरहित अवस्था हे परिणाम कशाचे आहेत याचा विचार न करतां दार्शनिकांनीं व विचारवन्तांनीं मांडलेली विचारसरणीच या सर्व गोष्टींचें साधन आहे असें आम्हीं मानलें. " " तत्त्वज्ञानी शोधकाचा शोध जेथें संपला तेथें तो संपल्यावर त्याला जी वस्तु निर्णय म्हणून सांपडली, तो निर्णय आपल्या चित्तावर अनेक रीतीनें ठसविल्यानें आपण जन्ममरणांतून मुक्त होऊं असें आपण मानीत आलों आहोंत. तो निर्णय चित्तावर ठसविणें हें साध्य व त्याची बनवलेली तात्त्विक विचारसरणी हें साधन मानून, तीच निरनिराळ्या रूपकांनीं, आलंकारिक भाषेनें, विद्वत्ता-प्रचुर तर्कवादानें मांडून, ग्रंथ लिहून, काव्यें करून आम्ही स्वतःवर व इतरांवरहि ठसवूं लागलों. हा हिप्नाटिझमचा प्रकार आहे, ज्ञान नाहीं. त्यांत कृतार्थता नाहीं. त्याच त्या कल्पनांना निरनिराळ्या रीतीनें रंगवून आम्ही स्वतः कल्पनांत रंगत राहिलों व इतरांसहि रंगवून रमवूं लागलों. यांत आम्हांला आनन्द मिळतो तो शोधानन्तर झालेल्या ज्ञानाचा नसून आम्हीं आमच्या चित्तावर ठसविलेल्या कल्पनांचा, स्वतःलाच कांहीं दिव्य, अजर, अमर, ठसवीत राहिल्याचा व आनन्दाची धारणा करून आणलेला तो आनंद असतो. "..." जीवनाचें आपलें ध्येय मोक्ष आहे. तत्त्वज्ञान्याला मोक्ष मिळाला, ज्ञानानें मोक्ष मिळतो. तत्त्वज्ञान्याचें ज्ञान आपण मानलें, तें आपल्या चित्तावर ठसविलें कीं आपल्यालाहि मोक्ष मिळणार अशी आपली श्रद्धा; ही श्रद्धा दृढ झाली कीं, मोक्षाची खात्री; या क्रमानें आपल्यांत एक प्रकारची श्रद्धा निर्माण झाली. ती परंपरेनें आज इतकी दृढ होऊन गेली आहे कीं, मी ज्या दृष्टीनें हें लिहीत आहे त्या दृष्टीनें याचा विचार करण्यास कोणी क्वचितच तयार होईल. "..." ईश्वराविषयीं-च्या स्वतःच्या कल्पनांशीं तद्रूपता साधल्यानें, चित्ताला कांहीं वेळ निर्व्यापार केल्यानें किंवा भक्तीच्या काल्पनिक आनन्दांत मग्न किंवा बेहोष झाल्यानें मानव्याची पूर्ति होऊं शकत नाहीं. ज्ञान,







विज्ञान, तत्त्वज्ञान, आराधना, श्रद्धा, भक्ति, निष्ठा वगैरे प्रकार मानवधर्माच्या सिद्धीकरितां आहेत." नाथजींच्या मतें तत्त्वज्ञानजन्य आनंद व कल्पनाजन्य आनन्द यांत फार मोठा भेद आहे. आणि म्हणून ज्या तत्त्वज्ञानानें जीवनाचें सिद्धांत पर्यवसान होईल तेंच खरें तत्त्वज्ञान म्हणतां येईल, हा त्यांचा निष्कर्ष आहे.

श्री. केदारनाथजींच्या व्यक्तित्वाचा साकल्यानें विचार करतां असें दिसून येतें कीं, अगदीं लहानपणापासून, कौमार्यावस्थेपासून पाहतां, त्यांच्या मनावर धार्मिकतेचे शुद्ध, पवित्र व सात्त्विक संस्कार दृढमूल झालेले आहेत. त्यांच्या वडिलांनींच ह्या त्यांच्या संस्कारांचा पाया भरलेला आहे. देशभक्तीच्या उदात्त भावनेनें देखील त्यांचें हृदय लहानपणापासूनच भरलेलें आहे. आणि ह्या देशभक्तीमुळेंच ईश्वरसाक्षात्कार, धर्म, अध्यात्म ह्या परंपरागत मूल्यांकडे त्यांना खेंचून नेलें आहे आणि त्यांना देशभक्तीची मूलभूत ओढ असल्यामुळें कोणत्याहि वैयक्तिक साधनेनें त्यांचें समाधान झालेलें नाहीं. ह्या सर्व साधनांचा त्यांनीं अनुभव घेऊन पाहिला. परंतु लोककल्याणास किंवा सात्त्विकतापूर्ण देशभक्तीस ह्या सर्व मूल्यांचा उपयोग काय, हा प्रश्न त्यांच्या चित्तांत कायमच राहिला. आणि म्हणून सामंजस्यमय, नैतिक सद्गुणांची प्राप्ति करून घेणें व मानवाच्या सेवेंत त्याची परिणति करणें ह्यापलीकडे मनुष्याचें ध्येय दुसरें कांहीं असूं शकणार नाहीं, अशा सिद्धान्ताप्रत ते येऊन ठेपलेले आहेत. ज्या साधकांमध्यें विवेक हा सद्गुण प्राधान्येंकरून वसत आहे, अशा साधकांस श्री. केदारनाथजी यांचें विवेचन परंपरागत धार्मिक विचारास विरोधी आहे असें वाटणार नाहीं. श्री. केदारनाथजींनीं ईश्वर, आत्मसाक्षात्कार, भक्ति, निष्ठा, ब्रह्मज्ञान, जीवन्मुक्ति, सायुज्यता, मोक्ष, कैवल्य, निर्वाण, समाधि वगैरे मूल्यें आत्मशांति, आत्मसंतोष, आत्मसमाधान, आत्मोन्नति ह्यांसाठीं असून तीं केवळ वैयक्तिक आहेत असें प्रतिपादून त्यांनाच साधकानें अंतिम साध्य बनवल्यानें, त्याचा पुरुषार्थ व जीवितसाफल्य कुंठित होतें, असा निष्कर्ष आत्मानुभवानें विवेकाची अंतिम कसोटी लावून काढलेला आहे. विवेक हें मुख्य साध्य आणि बाकीचीं इतर कोणतींहि मानवी मूल्यें हीं त्या विवेकास साधनीभूत आहेत अशी त्यांची विचारसरणी आहे. विवेक हीच मानवी उन्नतीची अंतिम कसोटी आहे असें ज्यांच्या चित्तांत ठसलेलें आहे, त्यांना ही विचारसरणी निरपवाद वाटेल ह्यांत कांहीं शंका नाहीं.

तथापि, तत्त्वज्ञानाच्या वाचनानें, विचारप्रधान लोकांच्या मनांत हें पुस्तक वाचून कांहीं शंका उद्भवणें शक्य आहे. परोपकार, समाजकल्याण, सर्वभूतहित ह्यांची व्याख्या काय ? ह्यांतच मानवी उन्नतीची पराकाष्ठा समजावी काय ? आणि ह्या उन्नतींत अध्यात्मास म्हणजे ईश्वर, मोक्ष, अमरत्व (God, Freedom, Immortality) ह्यांस अवश्य स्थान असलें पाहिजे काय ? निरनिराळ्या व्यक्ती मिळून समाज बनतो कीं समाज ही कांही निराळी कृत्रिम व वैचारिक घटना मानवी मनानें विशेष उद्देशानें बनविलेली आहे ? व्यक्तींनीं आपलें हित, संतोष व शान्ति इतर कोणाच्या आड न येतां 'सर्वेषाम् अविरोधेन' साध्य केली म्हणजे समाजाचेंहि हित आपोआपच सिद्ध होतें असें समजावें कीं नाहीं ? व्यक्ति आणि समाज यांचें अंतिम ध्येय काय आहे ? व्यक्तिगत उन्नति व सामाजिक उन्नति ह्यांत अविभाज्य संबंध व एकतानता कधीं तरी निर्माण होणें शक्य आहे कीं नाहीं ? [१]

---

१ " To ignore the individual, however, as the sociologist is apt to do, losing sight of the trees in a wholesale but blurred contemplation of the wood, is fatal to a true understanding of our dealings with one another. For the gregarious habit has its limits." —R. R. Marett

'The Beginnings of Morals and Culture'
in 'Outline of Modern Knowledge', p. 398





' विवेक आणि साधना '

मनुष्याचें अंतिम साध्य व्यक्तिगत उन्नति, शांति व समाधान हें आहे कीं सामाजिक उन्नति व सामाजिक शांति हें आहे?--असे प्रश्न ह्या पुस्तकाच्या वाचनानें सुटण्यासारखे नाहींत.

शिवाय मानवी समाजाचा व्यवहार, चळवळ, खळबळ, आंदोलन, वैचारिक क्रांति यांचें साकल्यानें अवलोकन केल्यास असेंहि आढळून येतें कीं, ज्या थोर विभूती आत्मसमाधानाच्या, आत्मकल्याणाच्या, आत्मरतीच्या मध्येंच रममाण झालेल्या असतात व ज्यांच्या मनोव्यापारामध्यें व्यक्तिगत विचार व भावना प्राधान्येंकरून प्रमुख आहेत, अशा दिव्य, अलौकिक विभूतींकडूनच समाजोत्थानास, सामाजिक उन्नतीस महत्त्वाचा हातभार लावला जातो. अलौकिक प्रतिभासंपन्न कवी, मंत्रद्रष्टे ऋषि, असामान्य बुद्धीचे शास्त्रज्ञ, दिव्य कलाकार, हे सर्व महापुरुष व्यक्तिगत भावनेनेंच भारलेले असतात. जिला सामान्य लोक नीति हें नांव देतात, त्या मूल्यासंबंधीं हे कधीं कधीं अत्यंत बेपर्वाई दाखवितात. अशा अलौकिक दिव्यसंदेशधारी महात्म्यांकडूनच जागतिक उलाढाली होत असतात आणि जागतिक चक्रास गति मिळते. त्यांच्याच पुरुषार्थामुळें जगांत सुधारणा, उत्कर्ष व प्रगति होत असते.

मानवी समूहांत दोन प्रकारचे वर्ग आहेत : सामान्य भावना व विचार असलेल्यांचा एक वर्ग व असामान्य भावना व विचार यांची देणगी मिळालेल्यांचा दुसरा वर्ग. सामान्य विचारांच्या, भावनांच्या लोकांत नीति, सामंजस्य, जनहितबुद्धि ह्यांचें प्राधान्य असलें पाहिजे आणि विवेक हेंच अंतिम मूल्य त्यांच्यामध्यें दृढमूलहि झालें पाहिजे. दुसऱ्या वर्गांत (-आणि हा वर्ग अत्यंत लहान आहे-) असामान्य बुद्धीचा, अलौकिक भावनेचा, दिव्य धारणेचा प्रादुर्भाव झालेला असतो. हा असामान्य पुरुषांचा लहानसा वर्ग एका दृष्टीनें विचार केल्यास धूमकेतु, उल्कापात, ज्वालामुखी, धरणीकंप, झंझावात ह्यांसारख्या भौतिक शक्तींच्या उद्रेकाप्रमाणें असतो. ह्या प्रतिभावान् लोकांच्या बुद्धीकडे, भावनांकडे, धारणेकडे, प्रज्ञेकडे तटस्थपणानें व शांत चित्तानें पाहिल्यास त्यांच्यामध्यें अज्ञात वस्तूचें असाधारण आकर्षण किंवा वेड दिसून येतें. सामान्य नैतिक मूल्यें ह्या गगनविहारी लोकांस लागू पडत नाहींत आणि रूढ नैतिकतेकडे त्यांचें सामान्यतः दुर्लक्षच असतें असेंहि म्हणण्यास हरकत नाहीं. धाडस हाच अशा लोकांचा गुणविशेष दिसतो. परंतु ह्या असामान्य लोकांच्या कर्तृत्वशाली मनोव्यापारांपासूनच प्रचंड सामाजिक घडामोडी निर्माण होतात आणि त्यांच्या पुरुषार्थामुळें जागतिक मूल्यांत भरहि पडते. धार्मिकतेच्या प्रांगणामध्यें अशा असामान्य महापुरुषांस नेहमींच स्थान राहील व तें राहिलेंहि पाहिजे. ह्या अलौकिक लोकांच्या साधनेचा मार्ग विवेकाहून निराळा आहे. कवी, शास्त्रज्ञ, कलाकार आणि मंत्रज्ञ यांच्या भावनांचें उड्डाण विवेकाच्या चाकोरीनें, ठराविक पद्धतीनें होत नाहीं. तो मानवी शक्तीचा अंतराळींचा विलास आहे. ह्या महात्म्यांना ईश्वरानें किंवा जागतिक अतर्क्य शक्तीनें गगनविहारासाठीं पंख पुरविलेले असतात आणि ह्या डोळे फिरविणाऱ्या उड्डाणांमुळेंच जागतिक नवीन मूल्यांचें वितरण होत असतें.

ह्या अलौकिक लोकांचें अनुकरण सामान्यांनीं करतां कामा नये. अंधश्रद्धेमुळें त्यांना ह्या दिव्य लोकांच्या मार्गे जाण्याचा मोह होत राहतो. ह्या थोर लोकांच्या अनुकरणाच्या इच्छेनें धार्मिक अंधश्रद्धा, भ्रम, असत्यें, दंभ स्वतःच्या मोठेपणासाठीं किंवा अहंकारामुळें निर्माण होतात. सामान्य लोकांनीं विवेकाची कांस धरून आपली दिशाभूल करून घेऊं नये व समाजांतील दुर्गतींत भर घालूं नये असा संदेश श्रीकेदारनाथजी ह्यांनीं अनेकवार बजावून सांगितलेला आहे. म्हणूनच सामान्य लोकांस हा संदेश फार अर्थपूर्ण आहे. सामान्य लोकांस असामान्यांचें आकर्षण सारखें वाटत राहिलें तरी संयमाची कांस धरून, नैतिक मूल्यांची आपली पायरी व मर्यादा त्यांनीं केव्हांहि सोडतां कामा नये हा ह्या पुस्तकांतील इशारा फार महत्त्वाचा आहे. असामान्यांच्या व्यक्तित्वामुळें रूढ नीतींतील कृत्रिमता व यांत्रिकपणा आपल्या स्वतःच्या नम्रत्वानें कमी होऊं शकतात कीं नाहीं हें कसोशीनें पाहात गेलें म्हणजे स्वतःच्या नीतिमत्तेबाबतचा सामान्य लोकांचा दृष्टिकोन संपन्न व विस्तृत होत जाईल.





आधुनिक शास्त्रीय विषयांवरील दोन बहुमोल मराठी ग्रंथ

आ धु नि क मा न स शा स्त्र (इतिहास व संप्रदाय)—प्रा. दे. द. वाडेकर.

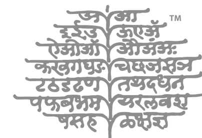
प्रकाशक : नागपूरविद्यापीठ (१९५१). पानें १७६. किं. ३ रु.

नागपूर विद्यापीठाच्या विद्यमानें १९५० च्या नोव्हेंबर महिन्यामध्यें विद्यापीठाच्या निमंत्रणावरून **प्रा. दे. द. वाडेकर** यांनीं **' रावबहादुर श्रीधर गणेश परांजपे स्मारक व्याख्यानें '** दिलीं. या चार व्याख्यानांमध्यें त्यांनीं ' आधुनिक मानसशास्त्राचा इतिहास व संप्रदाय ' या विषयाचें निरूपण केलें. सदर व्याख्यानेंच प्रस्तुत ग्रंथरूपानें प्रसिद्ध करण्यांत आलीं आहेत.

प्रस्तुत ग्रंथ दोन दृष्टींनीं अपूर्व वाटतो. आधुनिक मानसशास्त्रांतील प्रमुख संप्रदाय व प्रमुख सिद्धान्त यांचें चिकित्सापूर्ण विवरण प्रथमच मराठी वाचकांपुढें या ग्रंथद्वारें ठेवण्यांत आलें आहे. आणि दुसरें असें कीं, मराठी भाषेमध्यें नवीनच तयार होत असलेल्या मानसशास्त्रीय परिभाषेंतून त्या विषयांतील विविध मतमतांतरांची मांडणी किती परिणामकारक रीतीनें होऊं शकते, याचा एक उत्कृष्ट आदर्शच या ग्रंथरूपानें महाराष्ट्रीय वाचकांपुढें ठेवण्यांत आला आहे. या दोन्हीहि कारणांसाठीं ग्रंथकर्त्यांना धन्यवाद देणें अवश्य आहे. प्रा. वाडेकर यांनीं स्वतःच १९४४ सालीं आपला ' भारतीय मानसशास्त्र-परिभाषाकोश ' प्रसिद्ध केला. परंतु त्या परिभाषेचा, मानसशास्त्रान्तर्गत विविध दर्शनांच्या निरूपणकार्यासाठीं एवढ्या भरघोस रीतीनें प्रथमच या ग्रंथांत उपयोग करण्यांत आला आहे. परिभाषेच्या कोशकारांनीं स्वतःच तिचा ग्रंथ-व्याख्यानद्वारा उपयोग करून ती किती प्रसादपूर्ण व प्रवाही बनूं शकते ह्याचें प्रात्यक्षिकच या ग्रंथद्वारें दिलें. ही घटना एका दृष्टीनें अपूर्वच म्हटली पाहिजे. असो.

आधुनिक मानसशास्त्राच्या समग्र प्रपंचाचें विवेचन प्रस्तुत ग्रंथामध्यें करण्याचा उद्देश नाहीं. कारण अवघ्या चार व्याख्यानांमध्यें अशा प्रकारच्या विवेचनास साहजिकच अवसर मिळणें अशक्य होतें. तथापि, आधुनिक मानसशास्त्राच्या सर्व प्रमुख शाखोपशाखांचें विवेचन ' पुढें केव्हां तरी ' करून त्यांचें विशाल स्वरूप अधिक यथार्थ रीतीनें दिग्दर्शित करण्याचा मूळ संकल्प आपण सोडलेला नाहीं, अशी ग्वाही व्याख्यात्यांनीं प्रास्ताविक निवेदनांतच देऊन ठेविली आहे, ही आनंदाची गोष्ट आहे. चार व्याख्यानांच्या मर्यादित कक्षेमध्यें आधुनिक मानसशास्त्रांतील वर्तनवाद, समष्टिवाद, मनोविकलनवाद इत्यादि प्रमुख संप्रदायांचा परिचय करून देणें व त्यांमधील वादस्थळांचें चिकित्सापूर्वक व समग्राही परीक्षण करणें ही अवघड कामगिरी विषयाच्या प्रदीर्घ व्यासंगावांचून साधणें अशक्यप्राय होय. विषयाशीं तादात्म्यवृत्ति असल्यासच तें शक्य होईल. प्रा. वाडेकरांनीं वर्तनवाद, मनोविकलनवादादि संप्रदायांच्या मौलिक भूमिका अगदीं निःसंदिग्ध रीतीनें परंतु संक्षेपानें मांडल्या आहेत. त्यांचा विषयविवेचनाचा ओघ अखंड, अत्रुटित वाटतो तो उपरिनिर्दिष्ट गुणामुळेंच होय, हें कोणासहि पटण्यासारखें आहे. या त्यांच्या विवेचनशैलीमुळें हा ग्रंथ सामान्य वाचकांनाहि वाचनीय वाटेल असें वाटतें. त्याचप्रमाणें महाविद्यालयांतील मानसशास्त्राच्या विद्यार्थ्यांनाहि या ग्रंथाच्या वाचनापासून कांहीं निश्चित विवेचक दृष्टिकोनाचा लाभ झाल्याशिवाय राहणार नाहीं. निरनिराळ्या संप्रदायांचे जे अध्वर्यू—वॉट्सन्, फ्रॉइड, मॅक्डूगल वगैरे—त्यांच्या मौलिक भूमिका एकदां विद्यार्थ्यांना आत्मसात् करतां आल्या कीं, वादग्रस्त मुद्द्यांबद्दलहि स्वतंत्र रीतीनें विचार करून मतें बनविणें सुलभ होतें. या दृष्टीनें प्रा. वाडेकरांच्या ग्रंथामध्यें बहुतेक सर्व संप्रदायप्रमुखांच्या भूमिका निःसंदिग्ध रीतीनें मांडलेल्या असल्यानें, हा ग्रंथ विद्यार्थिवर्गाला मार्गदर्शक होईल यांत शंका नाहीं.

याशिवाय, मानसशास्त्राचा एक चिकित्सक





' आधुनिक मानसशास्त्र '

इतिहासग्रंथ याहि दृष्टीनें हा ग्रंथ महत्त्वाचा ठरेल असें वाटतें. आधुनिक मानसशास्त्र अद्याप शैशवा-वस्थेंतच आहे असें म्हटलें पाहिजे. त्यांतील कांहीं महत्त्वाच्या वैचारिक भूमिका—उदाहरणार्थ, 'समष्टि-वाद'—अलीकडेच कांहींशा स्पष्ट स्वरूपांत साकार होऊं लागल्या आहेत. त्यांतील 'वर्तनवादा'—सारख्या कांहीं विचारप्रणाली अद्यापीहि कांहींशा 'पाखंडी' वाटत आहेत. मनाशिवाय मानसशास्त्र म्हणजे रामाशिवाय रामायण असें अद्यापीहि आपणांस वाटत आहे. तथापि, मानसशास्त्राच्या प्रपंचांत 'मना'चें नेमकें स्थान व कार्य कोणतें याविषयीं मात्र एकमताचा संपूर्ण अभाव आहे. अशा वेळीं मानसशास्त्राच्या विविध संप्रदायांचा शास्त्रशुद्ध इतिहास चिकित्सक दृष्टीनें पण सहानुभूति-पूर्वक म्हणजे कोणत्याहि संप्रदायाच्या मौलिक भूमिकेचा यत्किंचित्‌हि विपर्यास होऊं न देतां, लिहिणें ही गोष्ट अतिशयच कठिण आहे. इतिहास-लेखकाला आवश्यक अशी सूक्ष्म चिकित्सक दृष्टि व विशाल सहानुभूति या गुणांचा प्रत्यय प्रा. वाडेकरां-च्या विवेचनामध्यें ठिकठिकाणीं येतो. त्यांचीं मनोविकलनवाद व वर्तनवाद या विषयांवरील प्रकरणें या गोष्टीची उत्तम साक्ष देतील.

ग्रंथाची भाषा प्रथमदर्शनीं कांहींशी दुर्बोध व क्लिष्ट वाटण्याचा संभव आहे. परंतु ती केवळ अपरिचितपणामुळेंच प्रथम तशी वाटते. दुसऱ्या वाचनाच्या वेळीं ती भारदस्त असूनहि रसाळ व ओघवती असल्याचें अनुभवास येतें. कांहीं कांहीं ठिकाणीं तर त्यांचें विषयविवेचन काव्यपूर्ण भाषेमध्यें झालें आहे. उदाहरणार्थ, पुढील परिच्छेद पाहावा : " कोणतीहि वस्तु किंवा घटना तिच्या घटकांची केवळ गोळाबेरीज केल्यानें सिद्ध होत नाहीं; अथवा केवळ पृथक्करणानें तिचें यथार्थ स्वरूप आकलन होणें शक्य नाहीं......जलकणांच्या बाहेर फुगा नाहीं, पाकळ्यांबाहेर फूल नाहीं, इंद्रियां-वेगळें प्राणिशरीर नाहीं अथवा स्वरांव्यतिरिक्त कोणत्याहि संगीतांतील तानेचें अस्तित्वच सिद्ध होऊं शकत नाहीं हें खरें असलें, तरी एकजीव जलकणांचा फुगा तो फुगा, समग्ररूप किंवा समष्टि-शोभान्वित फूल तें फूल ! समग्र-इन्द्रियान्वित प्राणी तो प्राणी ! आणि एकजीव व सातत्ययुक्त म्हणजे संमेलशोभान्वित संगीताची तान ती तान ! " (पान ६६).

न्यायमूर्ति डॉक्टर सर एस्. भवानीशंकर नियोगी यांनीं " हीं व्याख्यानें मानसशास्त्राच्या प्रवेशद्वारा-सारखीं झालीं आहेत " असें या व्याख्यानांचें वर्णन केलें आहे. एकाद्या मंदिराच्या प्रवेशद्वाराची भव्यता व कलापूर्णता त्यांमध्यें दिसून येतात. या दृष्टीनें तें वर्णन अन्वर्थक झालें आहे. नागपूर विद्यापीठाच्या कुलगुरूंनीं हीं 'व्याख्यानें नागपूर विद्यापीठाला अभिमानास्पद झालीं' असा निर्वाळा दिला आहे; त्याबरोबरच तीं मराठी भाषेलाहि अभिमानास्पद झालीं आहेत असा विचार कोणालाहि या ग्रंथाचें वाचन केल्यानंतर सहजच सुचल्यावांचून राहत नाहीं.

—प्रा. ल. ब. हरोलीकर

'अर्थशास्त्राचा विकास'—प्रा. व. गो. सहस्रबुद्धे.

अनाथविद्यार्थिगृह प्रकाशन (१९५१), पानें ३२०, किं. ६ रुपये.

प्रा. व. गो. सहस्रबुद्धे यांचें हें अर्थशास्त्रा-वरील दुसरें पुस्तक होय. 'सुलभ अर्थशास्त्र' हा अर्थशास्त्राचीं मूलतत्त्वें स्पष्ट करणारा ग्रंथ होता तर प्रस्तुत 'अर्थशास्त्राचा विकास' हा ग्रंथ अर्थविचारांचा इतिहास सुलभ रीतीनें प्रतिपादणारा मराठींतील पहिलाच ग्रंथ होय.

शास्त्रेतिहासाचें महत्त्व शास्त्राच्या अभ्यासकाला नव्यानें सांगण्याचें प्रयोजन नाहीं. कोणत्याहि शास्त्रीय

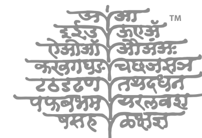
विचारांची उत्पत्ति व अभिवृद्धि कसकशी होत गेली हें अभ्यासणें दोन दृष्टींनीं फायद्याचें असतें. पहिलें असें कीं, कालानुक्रमें निरनिराळ्या विचारांचा किंवा विचारपंथांचा परस्परसंबंध निश्चित करतां येतो व त्या सर्व विचारपंथांतून एक विशिष्ट सूत्र प्रस्थापित असल्याचें दृष्टोत्पत्तीस येतें. हीच ती निर्भेळ ऐतिहासिक दृष्टि. ती एकदां प्राप्त झाली कीं, शास्त्राभ्यासाला आवश्यक ती निःपक्षपाती दृष्टि व अभ्यासकाचा चौकस नम्रपणा अंगीं येण्यास विलंब लागत नाहीं. त्यामुळेंच शास्त्रविचारांची भविष्यकाळांतील गति व ओघ यांविषयीं मनाशीं आडाखे बांधणें शक्य होतें व प्रत्यक्ष विचारप्रवाहांचीं त्याच्याशीं तुलना करून सत्यान्वेषण करतां येतें.

दुसरा फायदा असा कीं, शास्त्रविचार आणि तत्कालीन आर्थिक, राजकीय, सामाजिक परिस्थिति यांचाहि कार्यकारणावर आधारलेला परस्परसंबंध उलगडणें शक्य होतें. भोंवतालच्या परिस्थितीशीं संवादी असा हा विचार आहे कीं, त्या परिस्थितीच्या अपरिहार्यतेमधून जन्मणारा, घुसळत राहिलेल्या निरनिराळ्या विचारांचा तो सहज परिपाक आहे, तेंहि चटकन् समजतें. असें ज्ञान फारच उद्बोधक म्हणावयास हवें. कारण अनेक प्रकारच्या विचारांचा, परिस्थितीचा, तात्कालिक निमित्तांचा तो एक अर्कच असतो. अनेक गोष्टींवर त्यामुळें प्रकाश पडूं शकतो. या दृष्टीनें पाहिल्यास ' इतिहास हेंच संपूर्ण, स्वयंपूर्ण ज्ञान, येर ती बापडी घटापटादि खटपट ' या किंचित् अतिशयोक्त उद्गारांचा मथितार्थ सहज ध्यानीं येतो. जें इतिहासाच्या बाबतींत खरें तेंच शास्त्रेतिहासाच्या बाबतींतहि खरेंच.

इतिहासग्रंथाची रचना (विशेषतः शास्त्रेतिहासावरील ग्रंथाची) अनेक प्रकारें करतां येईल. त्या शास्त्रांतील एकादा प्रस्थापित विचार घेऊन त्याचा उद्गम व विकास तपासणें ही एक पद्धति. तर त्या शास्त्राच्या विकासांत प्रामुख्यानें भाग घेणारे शास्त्रज्ञ व त्यांचा कालानुक्रम यांच्या अनुरोधानें शास्त्रविकास टिपत जाणें ही दुसरी. एकादा सुटा विचार घेण्याऐवजीं विचारपंथ घेऊन त्याचें महत्त्व, त्याची आयुर्मर्यादा, त्या पंथाची दीक्षा घेणाऱ्यांचें व्यक्तित्व व त्यांची शास्त्रविकासाला झालेली सक्रिय मदत यांवर मुख्य लक्ष ठेवूनहि विचारधारा स्पष्ट करतां येतात. जेव्हां अशा प्रकारें अनेक दृष्टिकोनांतून एकच घटना सांगितली जाईल, अनेक व्यक्तींच्या विचारमंथनांतून एकादा विचार बाहेर येईल किंवा त्याच घटनांची वेगवेगळ्या प्रकारें संगती लावली जाईल, तेव्हांच इतिहासग्रंथांचें खरें सार्थकत्व होईल. कोणतेंहि एक पुस्तक इतिहासाचें सम्यक् दर्शन करूं शकेल असें वाटत नाहीं.

प्रस्तुत ' अर्थशास्त्राचा विकास ' विचारपंथांचें महत्त्व ध्यानांत घेऊन त्या अनुरोधानें मांडण्यांत आलेला आहे. हीच दृष्टि ग्रंथकर्त्यास अधिक मानवली व महत्त्वाची वाटली हें त्यानें आरंभींच स्पष्ट केलें आहे. ऐतिहासिक दृष्टीचें स्वरूप असें ठरल्यानंतर पुढील विचारपंथांचा क्रम व मांडणी पुढीलप्रमाणें झालेली आहे : ' अर्थशास्त्राच्या उदयाचीं पूर्वचिन्हें ', ' अॅडम स्मिथ व त्याचे विचार ', ' स्मिथप्रणीत सनातनवादाची अभिवृद्धि ' (Classical School), ' सनातनवादविरोधी आर्थिक विचार ', ' मार्क्स व मार्क्सवाद ', ' नवसनातनवाद ' आणि ' अर्थशास्त्रांतील आजचे विचारप्रवाह.'

या तीनशेंएक पानांच्या ग्रंथांत सनातनवाद (Classicism), त्याची पूर्वपीठिका व भविष्य हें प्रामुख्यानें सांगितल्यानंतर, एक तर हा वाद सर्वथैव वृथा आहे असें म्हणणाऱ्यांचे विचार व त्यामुळें संतप्त झालेल्या पुढील पिढ्यांतील सनातनवादप्रेमिकांचे विचार ह्यांचें वर्णन करणें हाच ग्रंथाचा मुख्य आशय झालेला आहे. तरी पण या विषयांचें विवेचन सामग्र्यानें करण्याचा वाव लेखकाला मिळाला आहे असें नाहीं. अशा प्रकारचें स्वयंपूर्ण विवेचन करावयाचें तर पानांचें बंधन ठेवतां उपयोगाचें नाहीं व तें तर शक्य नाहीं. कारण पृष्ठमर्यादा हा लेखकाचा वैयक्तिक प्रश्न नसून मराठींत लिखाण करणाऱ्यांवर तें एक महत्त्वाचें बंधन पडतें. आणि या बंधनामुळें विषयप्रतिपादनावर परिणाम होतो व त्याला खुद्द लेखकास जबाबदार धरण्यांत येतें. त्यांतून त्या भाषेंत त्या विषयावर इतर अनेक ग्रंथ झालेले





असतील तर विषयाची कांहींशी कल्पना वाचकास असते व प्रत्यक्ष त्या ग्रंथकर्त्यांचे विचार, दृष्टिकोन किंवा प्रतिपादनपद्धति यांची चुणूक कळून येण्यास, थोडेसें, त्रोटक असलें तरी, त्याचें लिखाण पुरेसें वाटतें. प्रस्तुत ग्रंथ या विषयावरील मराठींत पहिलाच असल्यानें, केवळ त्या वैशिष्ट्यानें तो विषय जाणून घेणाऱ्या मराठी वाचकांची अडचण होईल कीं काय अशी भीति वाटते. या दृष्टीनें सनातनवाद्यांच्या लिखाणाची अपरिहार्य प्रतिक्रिया म्हणून सनातनवादविरोध कसा पुढें आला, त्या विरोधकांच्या दृष्टिकोनांत व ॲडम स्मिथ आदि लेखकांच्या विचारांत नक्की कोठें तफावत पडली इत्यादि बाबींचा सविस्तर ऊहापोह स्पष्टीकरणाच्या दृष्टीनें अधिक स्वागतार्ह झाला असता. पण वर म्हटल्याप्रमाणें पृष्ठमर्यादाच घातुक ठरली असावी !

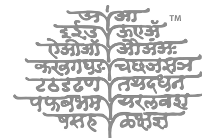
अर्थशास्त्राच्या विकासांत कार्ल मार्क्सचें स्थान महत्त्वाचें आहे. एक तर, तो स्वतः एक प्रतिभावान् तत्त्वज्ञ होऊन गेला; आणि मुख्य म्हणजे रिकार्डोच्या किंवा सनातनवादाच्या विचारप्रणालीपासून सुरुवात करून विषयप्रतिपादनाच्या पूर्णत्वाकडे जातांनाच त्यानें सनातनवादाशीं न जुळणारें अर्थविवेचन पुढें मांडलें. हा वैचारिक बदल मोठा बहारीचा तसाच उद्बोधक आहे. त्या दृष्टीनें याच विषयावरील इंग्रजींतील रोल या ग्रंथकर्त्याच्या पुस्तकांत जसें कार्ल मार्क्सवर एक स्वयंपूर्ण व सूक्ष्मदर्शी टीकात्मक प्रकरण आहे तसेंच याहि ग्रंथांतील हें प्रकरण छोटेंच पण समग्र कल्पना देणारें आहे. मार्क्सचें स्वलिखित ' भांडवल ' व त्यावर आजवर झालेली टीका-प्रतिटीका या साऱ्यांची प्रचंड पृष्ठसंख्या ध्यानीं घेतां सुमारें ३५–४० पानांत त्या थोर अभ्यासकाच्या दृष्टिकोनाची, श्रमांची, तत्त्वज्ञानाची व त्या तत्त्वज्ञानाच्या परिणामाची समग्र कल्पना देणारें विवेचन करणें म्हणजे स्वतःचे किती हाल करून घेणें आहे तें प्रत्यक्ष ग्रंथकर्त्यासच ठाऊक. पण याहि धाडसांत प्रस्तुत ग्रंथकर्ता यशस्वी झाला आहे. मार्क्सवादावर आजवर मराठींत कांहीं पुस्तकें उपलब्ध आहेत, पण तीं विशिष्ट हेतूनें प्रेरित होऊन लिहिलेलीं आहेत. अर्थशास्त्राच्या विकासावरील या पहिल्याच मराठी पुस्तकांतील हें प्रकरण त्या दृष्टीनें निर्भेळ ऐतिहासिक आहे व हीच गोष्ट मला विशेष महत्त्वाची वाटते. त्यामुळें मार्क्सनें रिकामटेकड्यांची पोळी पिकावी म्हणून अर्थशास्त्र एकदम ' सोपें ' केलें या सोविस्कर समजाची आतां थोडी पंचाईत झाली खरी !

अर्थशास्त्राची प्रगति झपाट्यानें होत आहे. दोन महायुद्धांचा काल, महायुद्धांचा पूर्वकाल व उत्तरकाल यांमध्यें तर या शास्त्राच्या कांहीं मूलतत्त्वांना जोराचा हादरा बसला आहे. त्यांतून जन्मलेल्या लॉर्ड कीन्सच्या क्रांतिकारक विचारांचा ऊहापोह किंवा केवळ दर्शन हाहि एक मोठा गुंतागुंतीचा विषय आहे. ग्रंथाच्या अखेरच्या भागांत त्यासाठीं अधिक विस्तार हवा होता. प्रा. रॉबिन्स यांची अर्थशास्त्राच्या विषयव्याप्तीची नवी कल्पना व लॉर्ड कीन्स यांची व्यापारचक्राची मीमांसा अधिक विस्तारानें दिली असती, तर अर्थशास्त्राच्या पार्श्वभूमीची सम्यक् कल्पना येऊन, अगदीं आजकालच्या भोंवतालच्या अर्थप्रश्नांच्या विवेचनांत वाचकाला आणून सोडण्यास ह्या विवेचनाचा निश्चित फायदा झाला असता. पण एकदां शास्त्रविकासनिरूपण म्हटल्यावर त्यांत कालानुक्रमें जुनें-नवें असा पक्षपात करणें लेखकास उचित वाटलें नसावें !

प्रा. सहस्रबुद्धे यांच्या या प्रयत्नाचें स्वागत व यशस्वितेबद्दल अभिनंदन. प्रस्तुत प्रबंधानें चौकस वाचकाची दृष्टि ऐतिहासिक बनविली तर तेंच या ग्रंथाचें एक महत्त्वाचें कार्य मानलें पाहिजे. लेखक काय किंवा वाचक काय, त्यांची ज्ञानपिपासा, निर्लेप अभ्यासकाची भूमिका व ऐतिहासिक दृष्टि यांचा जेवढा म्हणून परिपोष होईल तेवढा हवाच आहे. ते सारेच या ग्रंथाचें स्वागत करतील यांत शंका नाहीं. आरंभीं म्हटल्याप्रमाणें निरनिराळ्या दृष्टिकोनांतून या विषयावर असे अनेक ग्रंथ झाल्यानेंच विषयाची स्पष्ट कल्पना वाचकांस येईल व त्यांच्या विचारासहि चालना मिळेल.

—प्रा. मधुकर जावडेकर

अनुक्रमणिका





पत्रव्यवहार

करुणनाट्यानें आनंद कां व्हावा ?

' करुणनाट्यानें आनंद कां व्हावा ? ' या आपल्या 'नवभारतां'तील परिसंवादामधील फेब्रुवारी १९५२ च्या अंकांतील ' ट्रॅजिडीसंबंधीं एक वेगळा विचार ' (लेखक—प्रा. वसंत कानेटकर व प्रा. राजा पाटणकर) याच्या अनुषंगानें दोन शब्द लिहावेसे वाटतात.

मनानेंच मुख्यतः सेवन करावयाच्या या काव्यानंदाच्या मीमांसेंत मानसशास्त्रीय चर्चेला प्राधान्य यावें हें साहजिक आहे. ' ट्रॅजिडीसंबंधीं एक वेगळा विचार ' यांत मानसशास्त्रीय कारणांचाच मागोवा घेतला आहे. परंतु यापूर्वींहि प्रि. आगरकर किंवा प्रा. वाटवे, प्रा. वा. म. जोशी यांनीं किंवा अनेक युरोपीय काव्यमीमांसकांनीं केलेल्या चर्चेंत मानसशास्त्रीय दृष्टीच प्रामुख्यानें आढळून येते, हेंसुद्धां तितकेंच लक्षणीय आहे.

" ट्रॅजिडींतील संहार हा शेवटीं सृजनासाठींच. त्यांतील झुंज सृजकत्व व संहारकत्व यांत आहे, सद्-असत् यांत नव्हे. मानवाच्या आंतरिक जीवनांत मानवी मूल्यांच्या सृजनासाठीं आणि आत्मिक शक्तींच्या विकासासाठीं संहारक शक्तींचा गदारोळ होणें अपरिहार्य आहे. नायक दुःखाचा निर्भय स्वीकार करतो. त्याचा मोठेपणा त्याच्या काव्यात्मवृत्तींत आहे. त्याची कल्पकता व संवेदनक्षमता त्याला निष्क्रिय बसूं देत नाहीं. दुःखयातनांतून जाणारा हा मार्ग आत्मशुद्धि करण्याचा आणि आत्मिक पुनर्जन्माचा आहे. त्याची व्यक्तिरेखा स्थिर नसून गतिमान् व विकसनशील असते. नायकाचा आत्मिक प्रवास अपूर्णतेकडून पूर्णतेकडे असतो. ट्रॅजिडींतील संघर्ष हा आत्मविकासासाठीं, आत्मशुद्धीकरणासाठीं असतो. ट्रॅजिडी म्हणजे अनुभूतींतून व्यक्तित्वाच्या विकासाची धडपड. पूर्णतेला पोंचण्याची प्रेरणा हाच ट्रॅजिडीच्या आकर्षणाचा गाभा आहे. ही कलावंत आणि त्या बरोबरच रसिक यांची आत्माविष्काराची वा आत्मनिवेदनाचीच नव्हे, तर आत्मविकासाची आणि मुक्तीची धडपड आहे."—अशा प्रकारची विचारसरणी प्रा. कानेटकर आणि प्रा. पाटणकर यांनीं उपरिनिर्दिष्ट लेखांत व्यक्त केली असून, त्याकरितां एफ्. एल ल्यूकस यांच्या 'Literature and Psychology' या अगदीं नव्या पुस्तकाचा हवाला दिला आहे. परंतु करुणनाट्यमीमांसेंतील ही अपूर्वता पूर्वीं कोणाला प्रतीत झाली नव्हती असें म्हणतां येणार नाहीं. केवळ बाह्यसृष्टींतील नव्हे तर आंतरिक समरप्रसंग हा चिरंतन ललित वाङ्मयाचा आत्मा आहे. त्यांतील महान् व्यक्तीचें व्यक्तिमत्त्व अत्यंत आकर्षक वाटतें तें आत्मप्रकटीकरणाच्या, आत्मशुद्धीच्या धडपडीमुळें. तुकारामाचें कठोर आत्मपरीक्षण वा आत्मनिंदा, त्याच्या मनापुढील अंधार (' night of the soul'), त्याचा आध्यात्मिक प्रवास यांमुळेंच त्या महाकवीच्या अभंगांना अपूर्व काव्यसौंदर्य आलेलें आहे. बालकवींच्या काव्याचें साकल्यानें दर्शन घेतलें तर त्यांतहि त्यांच्या काव्यात्म सौंदर्यदृष्टीमुळें चाललेली आंतरिक तळमळ व्यक्त होते. अर्थात् त्यांचा अध्यात्ममार्ग संपूर्ण चालून न झाल्यामुळें त्यांत तुकारामासारखे आत्मतृप्तीचे ढेकर ऐकूं येत नाहींत. रामचंद्र किंवा धर्मराज





यांच्या भव्य व्यक्तिरेखांमध्येंहि ही आत्मविकासाची प्रेरणा दिसून येते.

साहित्यसंसारांत एका मागोमाग एक अशा भीषण ट्रॅजिडी निर्माण करणारा शेक्स्पिअरहि निर्मितीच्या अखेरच्या अवस्थेंत टेंपेस्टमधील प्रॉस्पेरोच्या रूपानें स्वतःच्या संपूर्णत्वाचा आणि मुक्ततेचा आविष्कार करतो असें प्रस्तुत परिसंवादांतील पहिल्या लेखांत म्हटलें आहे. असे प्रॉस्पेरो आपल्या संस्कृत-प्राकृत वाङ्मयांत अपरिचित नाहींत व त्यांच्या व्यक्तित्वाचें मानसशास्त्रीय व अध्यात्मदृष्टीनें केलेलें विश्लेषणहि अगदीं अपूर्व नाहीं. पुढील उतारा पंचवीस वर्षांपूर्वीच्या ग्रंथांतील आहे :

"आपल्या अल्प दृष्टीला मात्र त्याचा शेवट भयंकर झाला असें वाटतें व आपण हळहळतों. परंतु त्या पुण्यचरिताला स्वतःच्या चरित्राबद्दल हळहळ वाटते काय हा विचार मुख्य आहे. आपलें मनसुद्धां शोकविकाराच्या कंपनानंतर स्थिरावलें म्हणजे आपणांस उलट असें वाटतें कीं, अशा महात्म्यांच्या चिरनिवासाला हें स्वार्थ, मान, दंभ, मत्सर यांनीं दूषित झालेलें जग योग्यच नाहीं... महाविभूती या जगांत अवतीर्ण होतात त्या आपल्याकरितां. वास्तविक त्या पुण्यात्म्यांना हें जग एक प्रकारें कारागृहाप्रमाणें होय !

" पुण्यशील माणसाला उत्पात सहन करावे लागले, किंबहुना त्यांत त्याचा देहनाश झाला तरी त्याच्या समाहित वृत्तीचा नाश कसा व्हावा ? त्याच्या आत्मतृप्तीचें आत्मबल त्याच्या ठिकाणीं स्फुरत असतें.

" शेक्स्पिअरच्या नायिकांमध्यें ही निःसीम समाहित वृत्ति दिसून येते. ऑफेलिया, डेस्डिमोना, कॉर्डेलिया या कर्तव्याकरितां कर्तव्य करतात. उलट आपलें कांहीं झालें तरी अपकारकर्त्यांवर उपकार करण्याची उदार वृत्ति त्यांच्या ठिकाणीं दिसते. लोकापवादानें त्यांचें चित्त ढळत नाहीं, त्यांना क्लेशाची पर्वा वाटत नाहीं, मरणाची भीति वाटत नाहीं, स्वार्थाची भावना नाहीं.

" अशीच निःसीम समाहितवृत्ति आपल्याकडील साध्वींच्या चरितामध्यें दिसते. "—(' सारस्वत-समीक्षा ', प्रकरण ८ — ' शोकप्रधान सारस्वत-रचना ')

आधुनिक मानसशास्त्रीय चिकित्सेचें पर्यवसान अध्यात्मदर्शनामध्यें व्हावें यांत आश्चर्य नाहीं. प्रा. कानेटकर यांच्या लेखाचा आरंभ Literature and Psychology यांतून झाला असला तरी त्यांचें पर्यवसान, ट्रॅजिडी म्हणजे आत्मविकासाची आणि मुक्तीची धडपड, या विचारांतच झालें आहे. हा विचार सर्वथा वेगळा नव्हे. नायकाची आत्मावबोधाची, आत्मविकासाची वृत्ति हीसुद्धां पूर्वलक्षितच आहे.

जीवनाचें विशाल व सखोल दर्शन घडविणारी कोणतीहि महाकवीची कृति, मग ती सुखप्रधान असो वा करुणरसपर असो, तिच्यामध्यें कलेच्या द्वारां व्यक्त होणाऱ्या अध्यात्ममूल्यामुळेंच ती महनीय वाटते. दुःखप्रधान काव्यवस्तूचा एक असाधारण परिणाम असा होतो कीं, सखोल जीवनांत प्रवेश करण्यास लागणारें मनाचें गांभीर्य, एकांतिक समरसता त्यांत स्वभावतः निर्माण होते आणि मानवाच्या अंतःकरणांत प्रवेश करूं पाहणारी अंतरात्म्याची जिज्ञासा या कलासृष्टीमध्यें व्यक्तित्वपूर्ण अशा काव्यगत नायक-नायिकांबरोबर सहप्रवासी होऊन परितृप्त होते. हें मानसिक वा आध्यात्मिक मूल्य—जें कोणाहि महाकवीच्या अपूर्व कलासृष्टीमध्यें प्रामुख्यानें प्रतीत होतें—तेंच सुखप्रधान वा शोकप्रधान कलाकृतीच्या आनंदाचें महत्तम कारण होय. त्यांत इतर कारणांच्या समन्वयाला फारसा अवसर नाहीं.

—य. द. भागाशे

सार संकलन

डॉ. आंबेडकर यांची षष्ट्यब्दपूर्ति

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्या वयाला ता. १४ एप्रिल ५२ रोजीं ६० वर्षें पुरीं होऊन त्यांनीं ६१ व्या वर्षांत पदार्पण केलें, याबद्दल त्यांचें मन:पूर्वक अभिनंदन करतांना 'दलित सेवका'चे संपादक श्री. काकासाहेब बर्वे यांनीं डॉ. आंबेडकर यांचें १५ एप्रिल ५२ च्या 'दलित सेवका'च्या अंकांत केलेलें गुणग्रहण उल्लेखनीय आहे.

"भारताच्या अर्वाचीन इतिहासांत–विशेषत: गेल्या २५ वर्षांच्या धामधुमीच्या काळाचा इतिहास लिहिला जाईल त्यांत–डॉ. आंबेडकर यांना खात्रीनें महत्त्वाचें स्थान मिळेल.

"डॉ. आंबेडकर यांनीं दलित समाजांत मोठी जागृति निर्माण केली, विषमतेवर आधारलेल्या वर्णव्यवस्थेला त्यांनीं जबरदस्त तडाखे दिले आणि सनातन्यांचे डोळे उघडण्याला त्यांच्या हालचाली आणि वक्तव्यें पुष्कळ अंशीं कारणीभूत झालीं, यांत शंकाच नाहीं. त्यांनीं आपली बुद्धिमत्ता आणि विद्याव्यासंग यांमुळें दलित समाज हा जात्याच कमी दर्जाचा आहे, अशा प्रकारचा सनातनी अपसमज साफ धुऊन टाकला आहे. स्वतंत्र भारताच्या घटनेचे एक प्रमुख निर्माते या नात्यानें त्यांनीं केलेली कामगिरी आणि हिंदु कोड बिल, सुधारणेच्या मुख्य मुद्द्यांना बाध न आणतां, पण शक्य तितका लोकांचा विरोध कमी होईल अशा प्रकारचे फेरफार करून, पास करून घेण्यासाठीं मागील लोकसभेमध्यें त्यांनीं जे परिश्रम केले ते भावी इतिहासकाराला कृतज्ञतेनें नमूद करावेच लागतील.

"डॉ. आंबेडकर यांच्यासारख्या विद्वान् आणि कर्तबगार पुरुषाकडे दलित समाजांतील एका मोठ्या भागाचें नेतृत्व आलें यांत आश्चर्य नाहीं. परंतु हें नेतृत्व दलित समाजाच्या खऱ्या कल्याणाला किती प्रमाणांत उपयोगी पडलें, याबद्दल मतभेदाला जागा आहे. डॉ. आंबेडकर व महात्मा गांधी या दोन शक्ती जर सहकार्यानें काम करूं शकल्या असत्या, तर दलितांच्या प्रश्नाला केवढी तरी मोठी चालना मिळाली असती. डॉ. आंबेडकर यांनीं १९३१ सालापासून कॉंग्रेस व गांधी यांच्याशीं जें असहकारितेचें धोरण एकदां स्वीकारलें तें त्यांनीं कायम ठेवलें. तें इतकें कीं, १९३२ सालापासून १९४७ सालापर्यंत जी स्वातंत्र्याची चळवळ झाली, तिला त्यांनीं यत्किंचित्‌हि साहाय्य केलें नाहीं किंवा तिच्याबद्दल कधीं बरे शब्द काढले नाहींत. मध्यंतरीं नेहरू-सरकारशीं डॉ. आंबेडकर यांनीं सहकार्य केलें, त्यामुळें त्यांची सहकार्याची वृत्ति बळावेल आणि त्यांनीं जो राजकारणांत शे. का. फे. चा उघड जातीय पक्ष स्थापन केला आहे, त्याचें ते विसर्जन करतील, अशी आशा वाटत होती. परंतु ती सफल झाली नाहीं. तें कसेंहि असो, डॉ. आंबेडकर हे आतां राज्यपरिषदेंत निवडून आले आहेत. आणि राज्यकारभारावर मनमोकळेपणानें टीका करण्याची त्यांना संधि लाभली आहे. ही टीका करतांना ते विधायक दृष्टि ठेवतील, तर त्यांच्या विरोधाचाहि देशाला फायदाच होईल.

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांना आम्ही आयुरारोग्य चिंतितों."

दोन सामाजिक कार्यकर्त्यांची षष्ट्यब्दपूर्ति

गेल्या कांहीं दिवसांत गुजरातचे प्रसिद्ध कार्यकर्ते श्री. इंदुलाल याज्ञिक आणि कर्नाटकच्या प्रसिद्ध कार्यकर्त्या श्री. उमाबाई कुंदापूर यांचे षष्ट्यब्दपूर्तिसमारंभ साजरे झाले. या दोन्ही व्यक्ती आपापल्या परी उत्कृष्ट सामाजिक कार्यकर्त्या आहेत.

श्री. इंदुलाल याज्ञिक यांच्या सामाजिक





कार्याला गांधीजींच्या आश्रमाच्या स्थापनेपासून सुरुवात झाली. गांधीजींच्या सुरुवातीच्या साहाय्य-कर्त्यांमध्यें त्यांचें स्थान फार महत्त्वाचें होतें. ते 'नवजीवन' पत्राचे कांहीं काळ संपादक होते. पुढें मात्र कॉंग्रेसच्या कार्यक्रमापासून भिन्न अशी कार्यप्रणाली त्यांनीं सुरू केली आणि किसानांच्या जागृतीच्या बाबतींत अखिलभारतीय दर्जाची कामगिरी करून दाखविली. आज ते किसान पुढारी व कार्यकर्ते म्हणूनच जनतेला अधिक माहीत आहेत. अहमदाबादेस त्यांचा सत्कार-समारंभ नुकताच साजरा झाला. त्या निमित्तानें 'संस्कृति' मासिकांत संपादकांनीं गुणग्रहणपर विचार प्रदर्शित केले आहेत. त्यांत ते म्हणतात :

"१९ फेब्रुवारीला श्री. इंदुलाल याज्ञिक यांना साठ वर्षें पुरीं झालीं. श्री. इंदुलाल यौवन-मूर्ति आहेत. त्यांना वृद्ध मानणें शक्य नाहीं. अजूनहि त्यांच्या ठिकाणीं शक्तीचा तोच उद्रेक पाहायला मिळतो. पोचट बनलेल्या आजच्या जनते-मध्यें अशा एका अभंग यौवनमूर्तीचा संचार चालू आहे ही गोष्ट सद्भाग्यसूचक आहे. श्री. इंदुलाल यांना पाहिल्यावर त्यांचें हें 'स्पार्टन' स्वरूप सर्वांत आधीं ध्यानांत भरतें.

"...श्री. इंदुलाल याज्ञिक यांच्यासारख्यांमध्यें शक्तीचा एवढा मोठा उद्रेक होत असतो कीं, त्यांना नव्यानव्या संस्था काळाच्या पटावर मांडण्यामध्यें जणूं मजाच वाटत असते! असें असूनहि श्री. इंदुलाल यांच्या जीवनांत एक सूत्र अखंड पाहावयास मिळतें. तें म्हणजे त्यांचें भूमिप्रेम. आपल्या कारकीर्दीच्या आरंभींच ते भूमीकडे वळले आणि आपल्या अनेकरंगी कार्यप्रवृत्तीच्या अंतींहि पण ते भूमीकडेच वळले. कदाचित् भूमिप्रेम हीच त्यांच्या जीवनांतील मुख्य गोष्ट असावी.

"श्री. इंदुलाल यांची वाङ्मयसेवाहि नमूद करण्यासारखी आहे. 'युगधर्म' मासिकाचें स्थान गुजराती मासिकांच्या इतिहासांत मध्यवर्ती म्हणून राहील. फकीर असूनहि नेहमीं आनंदी, साठ वर्षांचा होऊनहि तरुणहृदयी असणाऱ्या या जनसेवकाला ईश्वर दीर्घायुष्य देवो आणि त्यांच्या भूसेवेचीं स्वप्नें सफळ करो."

श्री. उमाबाई कुंदापूर यांचा षष्ट्यब्दपूर्ति-समारंभ हुबळी मुक्कामीं थाटानें साजरा झाला. कानडी, मराठी व इंग्रजी भाषांत त्या प्रसंगीं हुबळीच्या भगिनीमंडळानें एक लहानसें पुस्तकहि प्रसिद्ध केलें आहे. त्याला सुप्रसिद्ध सेवादलसंघटक डॉ. ना. सु. हर्डीकर यांनीं 'दोन शब्द' जोडले आहेत. त्यांत श्री उमाबाईंच्या थोरपणाचें योग्य तें वर्णन आलें असल्यामुळें त्यांतून कांहीं भाग पुढें दिला आहे. एक गोष्ट मात्र येथें नवीनच नमूद करावीशी वाटते. १९३०-३१ च्या चळवळींत श्री. उमाबाई गांधीजींबरोबर येरवडा जेलमध्यें होत्या. त्या वेळीं तेथें सर्व हिंदुस्थानांतल्या अनेक स्त्री-कार्यकर्त्या एकत्र आलेल्या होत्या. त्या वेळीं श्री. उमाबाईंनीं गांधीजींना लिहिलेल्या एका पत्राला महादेवभाईंच्या डायरींतहि स्थान मिळालें आहे. अशा या थोर समाजसेविकेच्या हातीं कस्तुरबा-केन्द्राचें कर्नाटकांतील कार्य देण्यांत आलें आहे हें योग्यच होय.—डॉ. हर्डीकर लिहितात :

"१९१९ पासून सतत, अविच्छिन्नपणें आणि फारसा गाजावाजा न करतां श्री. उमाबाई सार्व-जनिक सेवा करीत आल्या आहेत. माझ्या माहितीप्रमाणें कर्नाटकांत राजकीय, सामाजिक, शैक्षणिक इत्यादि विविध क्षेत्रांत इतका दीर्घकाल अव्याहत काम करीत असलेली भगिनी उमाबाई-खेरीज दुसरी नाहीं. अखिल राष्ट्रांत देखील १९१९ पासून आतांपर्यंत म्हणजे ३३ वर्षें अखंड देशसेवा करीत आलेल्या स्त्रिया फारच थोड्या—हाताच्या बोटावर मोजण्याइतक्या—असतील... प्रतिफलाची किंचित्हि आशा न बाळगतां प्रसिद्धिपराङ्मुख राहून त्यांनीं आजवर कार्य केलें व अजूनहि करीत आहेत ..भगिनींच्या प्रश्नांची हेळसांड करून बाह्यतः महत्त्वाच्या वाटणाऱ्या अवान्तर विषयांची पुढाऱ्यांशीं त्यांनीं चर्चा केली नाहीं हा त्यांचा एक गुणविशेष होय.

"...त्यांनीं जेव्हां कार्यारंभ केला तो काळ कर्नाटकांत असा होता कीं, स्त्रियांचें संघटन करून विधायक कार्यासाठीं क्षेत्र निर्माण करण्याची जबाबदारी शिरावर घेईल अशी कार्यकर्ती स्त्री फारच विरळा. उमाबाईंनीं प्रांताचा कानाकोपराहि पाया-





खालीं घातला. कर्नाटकांतील स्त्रीजागृतीची आणि भगिनींना राष्ट्रीय स्वातंत्र्यसंपादनाच्या कार्यास लावण्याची जबाबदारी त्यांनीं वाहिली.

" उमाबाईंनीं 'भगिनी मंडळ' आणि 'टिळक कन्याशाळा' चालविली. हिंदुस्थानी सेवादलाच्या स्त्रीविभागाचें संचालन केलें. तेव्हां अशा सत्कारास व प्रशंसेस उमाबाई सर्वस्वीं पात्रच आहेत. स्वपरिश्रमानें व कार्यश्रद्धेनें ही पात्रता त्यांनीं मिळविली आहे. "

डॉ. सुब्बाराव यांचें संशोधन

' अतुल प्रॉडक्ट्स् ' नांवाच्या औषधोत्पादक कारखान्याचा उद्‌घाटनसमारंभ पारनेर येथें कांहीं दिवसांपूर्वी श्री. नेहरूंच्या हस्तें झाला. त्या प्रसंगीं त्या कंपनीच्या भागीदारींत असलेल्या अमेरिकन कंपनीचे प्रमुख श्री. मूडी यांनीं भाषण करतांना एका दिवंगत भारतीय संशोधकाचें स्मरण जागृत केलें. ते संशोधक म्हणजे डॉ. सुब्बाराव होत. मि. मूडी यांनीं पुढील शब्दांत त्यांच्या कार्याचें वर्णन केलें आहे :

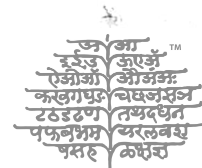
" तुम्हांपैकीं बऱ्यांच जणांना माहीत नसेल कीं आमच्या (अमेरिकेंतील) कंपनीच्या लेडर्ले नामक शाखेंत संशोधनसंचालक म्हणून डॉ. सुब्बाराव नांवाचे भारतीय शास्त्रज्ञ होते. ते मूळचे मद्रास प्रांतांतील. मद्रासला ते एम्. एस्सी. व डी. एस्सी. झाले. संबंध जीवनभर त्यांना मानवी प्राण्याच्या दुर्बलत्वाची जाणीव होती; विशेषतः कांहीं भयंकर ट्रॉपिकल रोगांपुढें माणसाचें कांहीं चालत नाहीं याचें त्यांना फार वाईट वाटे. यांतून कांहीं तरी मार्ग निघालाच पाहिजे असें त्यांना वाटे आणि म्हणून त्यांनीं आपलें आयुष्य बऱ्याच रोगांचीं कारणें शोधून काढण्याकडे वाहिलें. १९२४ सालीं ते अमेरिकेंत गेले व हार्वर्ड विद्यापीठांत अभ्यास करूं लागले. १९३० सालीं त्यांना तेथील बायोकेमिस्ट्रीची डॉक्टरेट डिग्री मिळाली; व त्यांनीं तेथेंच पुढील महत्त्वाचें संशोधन चालविलें. १९३३ सालीं ते लेडर्ले प्रयोगशाळेंत सल्लागार शास्त्रज्ञ म्हणून काम करूं लागले. पुढें ते लेडर्ले संशोधनसंस्थेचे संचालक झाले व तेथें व्हिटॅमिन्स् व इतर रासायनिक संयोग यांच्या संशोधनांत मार्गदर्शन करूं लागले. सिन्थेटिक फॉलिक ॲसिडची निर्मिति ही त्यांची एक फार मोठी कामगिरी आहे. या ॲसिडचा ट्रॉपिकल स्प्रू व कांहीं प्रकारचे ॲनीमियाचे रोग यांवर फार उत्तम परिणाम होतो. त्यांनीं अगोदर केलेल्या महत्त्वाच्या संशोधनाचा परिणाम म्हणूनच ' हेट्रॅझन ' (Hetrazan) नामक फिलारिआसिस रोगावरील रामबाण औषध व कॅन्सरवरील Teropterin हें औषध हीं अस्तित्वांत आलीं. त्यांच्या ठिकाणचा विनय अपूर्व होता. त्यांची फलाबद्दल उदासीनवृत्ति होती. आपल्या सहकाऱ्यांमध्यें कामासंबंधीं उत्साह सतत चालू ठेवणें ही त्यांची फार मोठी कामगिरी आहे. आपल्या सहकाऱ्यांना योग्य ती मान्यता मिळाली पाहिजे याबाबत मात्र त्यांचा कटाक्ष असे. १९४८ सालीं ते एकाएकीं वारले व त्यामुळें औषधिविज्ञानाची फार मोठी हानि झाली. परंतु त्यांच्या प्रोत्साहनानें चालू झालेलें कार्य पुढेंहि चाललें व त्यांतील सर्वांत प्रमुख निर्मिति म्हणजे ऑरोमायसिन हें सिन्थेटिक औषध होय. या महान् भारतीयाची स्फूर्ति अमेरिकेंतील सहकाऱ्यांना व येथील संशोधक-कार्यकर्त्यांनाहि प्रेरणादायक होईल असा मला भरंवसा आहे. "

डॉ. ना. ग. जोशी यांचा छंदोरचनेवरील प्रबंध

' नवभारत ' मासिकाच्या वाचकांना आपल्या विविध विषयांवरील लेखांनीं सुपरिचित झालेले 'नवभारता'चे लेखक व सहकारी श्री. ना. ग. जोशी, एम. ए. यांना त्यांच्या छंदोरचनेवरील प्रबंधाबद्दल पीएच. डी. ची पदवी मुंबई विद्यापीठानें दिल्याचें नुकतेंच जाहीर झालें आहे.

डॉ. ना. ग. जोशी हे आधुनिक कवींपैकीं एक प्रसिद्ध कवि असून त्यांचें ' विश्वमानव ' हें काव्य रसिकांच्या आदरास विशेष पात्र झालें आहे. आतां त्यांना नुकत्याच मिळालेल्या ' डॉक्टरेट ' मुळें, छंदोरचनातंत्राचे एक व्यासंगी पंडित म्हणूनहि त्यांस मान्यता मिळाली आहे, ही खरोखरीं आनंदाची गोष्ट होय.

डॉ. जोशी यांच्या प्रबंधांतील कांहीं गोष्टी त्यांच्या स्फुट लेखरूपानें ' नवभारत ' व इतर नियतकालिकें यांमधून आलेल्या आहेतच. समग्र





प्रबंध ग्रंथरूपानें लवकरच प्रसिद्ध होणार आहे. त्या प्रबंधांतील कांहीं वैशिष्ट्यें थोडक्यांत अशीं आहेत :

मराठींतील पद्यरचनेचा विचार व्यापक लयतत्त्वाच्या दृष्टीनें करतांना तथाकथित अनावर्तनी वृत्तांचा प्रश्न उभा राहतो. त्यांतील लयतत्त्वाची मीमांसा या प्रबंधांत केलेली आहे. कित्येक मात्रावृत्तांचे दुवे अपभ्रंशांतील प्रत्यक्ष रचनांशीं जुळवून दाखविण्याचें महत्त्वाचें कार्य यांत केलेलें आहे. अभंगादि छांदस-रचनेंतील विविध प्रस्तार आणि अक्षरोच्चारणाची रीत यासंबंधांतील मौलिक विचारहि त्यांत आले आहेत. महदंबेचे 'धवळे' आणि विविध पोवाडे यांतील छंदोरचनेचा विचार यांत प्रथमच बराचसा यशस्वीपणें केलेला आढळतो. अनेक लोकगीतांतील रचनांचा विचारहि यांत आलेला आहे. अगदीं आधुनिक काळांतील रचनाप्रकार—मुक्तछंद व मुक्तशैली—यांचें वर्गीकरण आणि पृथक्करणहि यांत आहे. आणि शेवटच्या दहाव्या प्रकरणांत लयतत्त्वाचें स्वरूप व त्याचें पद्यरचनेंतील स्थान यासंबंधांतील उद्बोधक विचार संगृहीत झालेले आहेत. शिवाय, प्रास्ताविक विषयोपन्यासांत मुख्य मुख्य छंदोविषयक लेखांचा विचारहि केलेला आहे. अशा तऱ्हेचा हा प्रबंध डॉ. मा. त्र्यं. पटवर्धनांच्या 'छंदोरचने'चा पूरक ग्रंथ तर आहेच पण कांहीं बाबतींत यांत पुढचें पाऊलहि आहे.

रवीन्द्रसाहित्याचें वैशिष्ट्य

रवीन्द्रनाथ ठाकूर यांच्या सुप्रसिद्ध 'नौकाडुबी' या कादंबरीचा मराठी अनुवाद नुकताच प्रसिद्ध झाला असून,[1] त्या कादंबरीला श्री. दि. के. बेडेकर यांनीं प्रस्तावना लिहिली आहे. श्री. दि. के. बेडेकर यांचें नांव मार्क्सिस्ट विचारक व साहित्यसमीक्षक म्हणून महाराष्ट्राला सुपरिचित असून त्यांचे रससिद्धान्तावरील अत्यंत मौलिक आणि स्वतंत्र विचार 'नवभारत' मासिकांतून प्रकट झालेले वाचकांस विदित आहेत. 'नौकाडुबी'च्या निमित्तानें रवींद्रसाहित्यासंबंधीं त्यांनीं उपरिनिर्दिष्ट प्रस्तावनेंत प्रकट केलेले विचार उद्बोधक व मननीय आहेत. त्यांपैकीं कांहीं भाग पुढें उद्धृत केला आहे. रवींद्रनाथांची जन्मतिथि मे महिन्यांत येत आहे. त्या निमित्तानेंहि रवीन्द्रनाथप्रेमी रसिकांच्या विचारांस प्रस्तुत विचारांनीं अधिक चालना मिळेल.

"आज मराठी साहित्यामध्यें एक नवी जाग व नवा शोध सुरू आहे. दर चैत्रांत फुटणाऱ्या पालवीप्रमाणें हा नवेपणा नाहीं असेंहि दिसत आहे. कविता, कथा, कादंबरी, समीक्षा इत्यादि सर्वच क्षेत्रांत नवीन साजशृंगार नव्हे, तर कांहीं तरी खरेंच नवें असलेलें जन्माला येत आहे. या नव्यामध्यें उत्कट तळमळ आणि वेडा उत्साह व धडपड दिसते. कोषांतून अर्धवट बाहेर पडलेल्या सुरवंटाच्या धडपडीसारखी ही धडपडहि वेडगळ व ओंगळ दिसली, तरी ती एका मुक्तीसाठीं व नव्या रूपाच्या लाभासाठीं आहे हें खास.

"अशा या धडपडीच्या वेळीं कोठल्याहि साहित्याला बाहेरचें वारें मिळालें तर तें हवेंच असतें. त्यामुळें प्रच्छन्न उसनवारी किंवा उपडेबोडकें अनुकरण बोकाळतें हें खरें; पण ह्या तात्पुरत्या अपायापेक्षां फार मोठा फायदाच परिणामीं पदरांत पडतो. मराठी साहित्याला आज अशा बाहेरच्या वाऱ्याची गरज आहे. त्यासाठीं युरोपियन, रशियन, चिनी इत्यादि अ-भारतीय वाङ्मयाचा आपला परिचय तर वाढावयास हवाच; पण त्यापेक्षांहि जास्त लवकर व जास्त प्रमाणांत भारतीय लोकभाषांतील वाङ्मयाची आपल्याला ओळख व्हावयास हवी. प्रमुख लोकभाषांतील व पोटभाषांतील प्राचीन आणि आधुनिक वाङ्मय, तसेंच शिष्ट व अ-शिष्ट (लोकगीतादि) वाङ्मय, आज मराठीमध्यें भाषांतरित व्हावयास पाहिजे. त्यांतून आधुनिक मराठीला ज्येष्ठ भगिनीप्रमाणें असणाऱ्या आधुनिक वंगभाषेंतील साहित्याचा परिचय तर आपण झपाट्यानें करून घेतला पाहिजे.

"मराठींतील आजच्या ऊर्मीमध्यें एक

---

१ दैवाची विचित्र लीला (रवीन्द्रनाथ टागोर यांच्या 'नौकाडुबी'चा अनुवाद)—अनु. श्री. सहृदय. संस्करण : प्रा. वि. म. कुलकर्णी. प्रस्तावना : श्री. दि. के. बेडेकर. प्रकाशक : सुरसग्रंथमाला, पंढरपूर. द्वितीयावृत्ति १९५२. पृष्ठें १६+२९१. किं. ४ रु.





अराजकता व दिशाशून्य झाल्याची भावना आहे. आजची ऊर्मि ही खरी नव्या सृजनकालाची ऊर्मि असल्याची ही खूणच आहे. नव्या मुंडावळ्या बांधलेल्या वृद्ध नवरदेवाच्या मनांत ऊर्मि नसते व भांबावणेंहि नसतें. पण आजच्या नव्या कलोपासकांचें मन त्या वृद्धासारखें नाहीं व म्हणून त्यांच्या मनांत आज वादळ आहे, न सुटलेले प्रश्न आहेत व अराजक आहे. उद्यां जें नवें साहित्य प्रभावी ठरेल व जनतेच्या हृदयाचा जें कबजा घेऊं शकेल तें या भांबावलेल्या मनःस्थितीवर आणि कुंठितपणावर मात करणारेंच असेल. समाजाच्या सर्व जीवनाशीं व सर्व ज्ञानविज्ञानाशीं सुसंबद्ध असलेलें आणि स्पष्ट दिशा, कार्य व ध्येय असलेलें साहित्यच उद्यां प्रभावी होणार आहे. तेव्हां कलेची व साहित्याची स्वतंत्र आणि विशिष्ट अशी सृजनशीलता ओळखून तिचा एकंदर मानवी जीवनाशीं एकजीवपणाहि ओळखणें हा आजच्या अराजकांतून बाहेर पडून मराठी साहित्याला सामर्थ्यवान् करण्याचा मार्ग आहे.

"या मार्गावरील एक वाटाड्या म्हणूनहि आज आपण रवींद्रनाथांकडे पाहणें जरूर आहे. टॉलस्टॉय, गएटे, गॉर्की, इत्यादि कलावंतांच्या आयुष्यांप्रमाणेंच रवींद्रनाथांचें आयुष्य इतकें सर्वांगीण आहे कीं, कलेचा जीवनाशीं संबंध काय याचें उत्तर जणूं काय त्यांनीं आपल्या जीवन-क्रमानेंच दिलें आहे. कला ही जनानखान्यांत रमलेल्या विलासी स्त्रीसारखी नसते ही गोष्ट त्यांच्या कलेंत स्पष्ट दिसते. कारण त्यांच्या प्रत्येक कला-कृतींत मानवप्रेमाचा जिव्हाळा, तत्त्वज्ञानाचा गंभीरपणा व ध्येयवादाचें तेज आहे. म्हणूनच रवींद्र-साहित्याचा आज मराठीमध्यें जितका परिचय वाढेल तितका तो उपकारकच आहे.

"रवींद्रनाथांचें मोठेपण उमजून घेऊन आपल्या वाङ्मयाला संपन्न करण्याची गरज आज जितकी निकडीची आहे, तितकीच ती गोष्ट घडणें मात्र अवघड आहे. आपल्याकडे रवींद्रनाथांचें वाङ्मय तसें भाषांतरित झालें आहे व त्याचे थोडेफार चाहतेहि आहेत. पण एकंदरींत या कवीबद्दल उपेक्षा व अनास्थाच आहे. मराठी सुशिक्षितांचें मन ज्या दीर्घकालीन संस्कारांनीं घडविलें गेलें आहे त्यांतच असे कांहीं कोते व आडमुठे दुराग्रह आहेत कीं, त्यामुळें रवींद्रनाथांकडे आपण मोकळेपणानें व उदारपणानें कधींच पाहूं शकलेलों नाहीं...कोठल्या तरी अतिमानुष व गूढ कल्पना-लोकांतील संगीताचे पडसाद आपल्या वीणेवर छेडीत बसणारे रवींद्रनाथ मराठ्यांच्या 'बुद्धिवादी व कठोर व्यवहारी' आत्म्याला मुरळ पाडूं शकत नाहींत असें मानण्याची आपल्याकडे एक प्रथाच पडली आहे. हा साराच समज बंगाली व महाराष्ट्रीय स्वभावांतील विरोधाच्या कल्पनेवर उभारलेला आहे. तो समज कोठल्याहि शास्त्रशुद्ध मानसशास्त्रीय सिद्धांतावर किंवा अनुमानावर आधारलेला नसूनहि तशा शास्त्रीयपणाच्या आवरणाखालीं जगत आहे.

"खरी गोष्ट अशी आहे कीं, रवींद्रनाथ हे वंग-देशीय प्रबोधन-(Renaissance) युगाच्या परिपक्व दशेंतील विचारांचे प्रतिनिधी आहेतच, शिवाय त्या युगाच्या पलीकडेहि कल्पनेनें संचार करून मानवजातीच्या विश्वात्मक भवितव्याचें स्वप्न पाहणारे द्रष्टे कवि व तत्त्वज्ञ आहेत. त्यांच्या कलेंत वंगदेशीय वास्तवता आहे, तशी एक तरंगती विश्वात्मकता आहे व या दुहेरीपणामुळें त्यांच्या काव्यांत एक कल्पनाविव्हाळ गूढगुंजन आलें आहे. या गूढगुंजनांत जरी 'असीम' निराकाराची पूजा असली तरी जरा खोलवर पाहिलें, तर त्यांच्या काव्याला वंगदेशीय प्रबोधनयुगांतील वास्तवाच्या मर्यादा व आधारहि आहे ही गोष्ट आपण प्रथम ओळखली पाहिजे.... म्हणूनच, वंगदेशीय व महाराष्ट्रीय प्रबोधन-युगांची तुलनेनें पारख करून त्यांतील साम्य व भेद आपण ओळखले पाहिजेत; तरच या दोन भिन्न लोकसमूहांच्या राष्ट्रीय, वैचारिक व कलात्मक जीवनांतील साम्य-भेद आपल्याला उमगूं लागतील. अशा डोळस तुलनेमुळेंच आपल्याला दुराग्रहांचीं पटलें दूर सारून निकोप दृष्टीनें रवींद्रनाथांच्या कलेचें सामर्थ्य ओळखतां येईल.

"'नौका-डुबी' ही कादंबरी किंवा रवींद्रनाथांचें इतर गद्य व पद्यवाङ्मय घेतलें तर त्यामध्यें वंगीय प्रबोधनकालांतील वास्तवाचा पडसाद दिसतो.





अर्थात् कोठल्याहि कलाकृतींत वास्तवाचे असे जे पडसाद असतात ते विलक्षण परोक्षरीतीनेंच उमटलेले असतात; नाहीं तर वास्तवाच्याच चिंध्यांची एकत्र शिवून बनविलेली गोधडी म्हणजे कलाकृति असें झालें असतें ! रवींद्र-साहित्यामध्यें वास्तवाचा पडसाद असा परोक्ष रीतीनें उमटतो तो मुख्यतः तीन प्रेरणांच्या रूपानें उमटतो त्या प्रेरणा अशा :

(१) व्यक्तिविकासाचें व राष्ट्रवादाचें ध्येय,

(२) लोकाभिमुखता व मानवप्रेम,

(३) स्वातंत्र्य व प्रगति यांवरील श्रद्धा.

याच तीन प्रेरणा आपल्याला केशवसुतांच्या व हरिभाऊंच्या वाङ्मयांत प्रभावी दिसतात. त्यांचें प्रत्यक्ष स्वरूप रवींद्रनाथांच्या साहित्यांत कसें दिसतें हें आपण पाहिलें पाहिजे.

" प्रत्येक व्यक्ति ही स्वतःचा विकास करून घेण्यासाठीं स्वतंत्र असली पाहिजे व असें स्वातंत्र्य मिळविण्यासाठींच प्रत्येक व्यक्तीनें खंबीरपणें लढलें पाहिजे हें व्यक्तिवादाचें तत्त्व रवींद्रनाथांच्या साहित्यांत मांडलेलें आढळतें. या व्यक्तिविकासाला पोषक अशी समाजव्यवस्था, कुटुंबसंस्था आणि वैवाहिक नीतिनियम असावेत, ह्या ध्येयाचाच पुरस्कार जसा हरिभाऊंनीं केलेला आढळतो, तसाच रवींद्रनाथांनींहि केलेला दिसतो. फरक मात्र असा आहे कीं, हरिभाऊंच्या व केशवसुतांच्या व्यक्तिवादांत ' जुनें जाउं द्या मरणालागुनि ' असें पुकारणारी जी मूर्तिभंजक बंडखोरी आढळते ती रवींद्रांच्या व्यक्तिवादांत नाहीं. उलट, युरोपच्या भांडवलदारी संस्कृतीमध्यें अनिर्बंध स्वार्थाचें व नागव्या सुखवादाचें ओंगळ स्वरूप व्यक्तिवादाला आलें आहे याची जाणीव त्यांच्या मनांत वागत असलेली दिसते. यामुळें व्यक्तिवाद स्वीकारूनहि जुन्या भारतीय समाजव्यवस्थेवर हल्ला न चढवितां गुणग्राहक टीकाकाराची भूमिका ते घेतात. यांत समन्वयाची भूमिका नसते; पण जुन्याचा विरोध डोळस व सौम्य असतो. यांत समन्वयाचा सूरहि कधीं कधीं असतो व याचें कारण त्यांची एकंदर मनोरचना आगरकरांप्रमाणें बंडखोर शिक्षकाची नसून परंपरेनें समाजाचे शासक म्हणून नांदलेल्या जमीनदाराची आहे. असें असलें तरी त्यांचा व्यक्तिवाद मात्र वरपांगी किंवा उथळ होता असें म्हणतां येणार नाहीं.

" काव्यात्म भाषाशैली, अंतरंगाचा ठाव घेऊन प्रत्येक व्यक्तिमनाचें वेगवेगळें वर्णन करण्याची हातोटी व बाह्यसृष्टीशीं व्यक्तिमनांची समरसता दाखविण्याचें कौशल्य या रवींद्रनाथांच्या वैशिष्ट्यांचा अनुभव ही कादंबरी वाचतांना वाचकांना येईलच. शिवाय मला जी एक गोष्ट विशेष जाणवली ती म्हणजे सर्वत्र स्वभावरेखनांतील व वर्णनांतील वास्तवतेची. आपल्याकडे ' वास्तववाद ' या नांवाखालीं वर्णनाची जी एक पद्धत रूढ आहे त्या अर्थानें मात्र रवींद्रनाथ वास्तववादी नाहीत. रूढ झालेल्या व नकली वाटणाऱ्या वास्तववादी वर्णनांत स्थलांचे नकाशे व तपशील असतो; कालाचा उल्लेख घटका-पळांनीं केलेला असतो व स्त्री-पुरुषांच्या वर्णनांत अवयवांच्या व हालचालींच्या तपशीलाचा रंगदारपणा व मांसलपणा असतो. कथेला अनावश्यक असलेला हा तपशील मांडूनच पात्रें किंवा घटना जिवंत उभीं करतां येतात अशा चुकीच्या कल्पनेनें हीं सूक्ष्म निरीक्षणें अवतरलेलीं असतात. रवींद्रनाथांना अशा वर्णनांचा मोह नाहीं. त्यामुळें त्यांच्या लेखनांत कोठेंहि सूचक अश्लीलता नाहीं. स्वभावपरिपोषाला अगदीं आवश्यक असेल तेवढेंच वर्णन—मग तें कोणाच्याहि अवयवाचें किंवा क्रियेचें असो—कलेमध्यें अश्लील ठरत नाहीं. उलट, अनावश्यक वर्णन संस्कृत संज्ञांच्या कितीहि आडपडद्यानें केलें तरी तें अश्लीलच ठरतें. हा नियम लक्षांत ठेवून प्रस्तुत कादंबरींतील अनेक प्रसंग वाचकांनीं तपासावे म्हणजे माझ्या वरील विधानाचा आशय स्पष्ट होईल. रवींद्रनाथांनीं कादंबरींत अनेक नाजुक प्रसंग आणले आहेत. पण ते किती गंभीर संयमानें व खऱ्या कलावंताच्या अभिरुचीनें वर्णन केले आहेत !

" शेवटीं प्रस्तावनेच्या निमित्तानें मला पुढील सूचना करावीशी वाटते. रवींद्र-साहित्याची आस्था असणाऱ्या महाराष्ट्रीयांची एक संस्था आज असणें जरूर आहे. मद्रासकडे अशी एक संस्था आहे व आपल्याकडेहि ही कल्पना पूर्वीं कोणीं मांडली असेल. या संस्थेतर्फे मराठींत व इतर भाषांतहि





प्रसिद्ध झालेल्या रवींद्र-साहित्याची व त्यासंबंधींच्या विवेचनाची सूचि तयार केली व इंग्रजींतून भाषान्तर करण्याच्या गौण पद्धतीऐवजीं बंगालींतूनच भाषांतरें करून तीं प्रसिद्ध करण्याची सोय केली तर मोठेंच काम होईल. रवींद्रनाथांच्या साहित्याचा व तत्त्वज्ञानाचा व्यासंग असलेली व जिज्ञासा असलेली माणसें आज आपापल्या ठिकाणीं अभ्यास करीत आहेत. अशा लोकांची संख्या महाराष्ट्रांत एवढी असावी कीं, रवींद्र-साहित्यसंस्थेची कल्पना मूर्त होणें मला आज शक्य कोटींतील वाटतें."

विठोबाची आणि पुंडलीकाची मूर्ति

प्रा. श्री. म. माटे हे अस्पृश्यांचे कैवारी म्हणून प्रसिद्धच आहेत. 'पांडुरंगाचें स्थलान्तर आणि पुंडलीकाचें रूपान्तर' नांवाचा त्यांचा एक लेख मराठी 'हंस' मासिकाच्या मार्चच्या अंकांत प्रसिद्ध झाला आहे. त्यांत कांहीं नवीन व विचारप्रवर्तक सूचना व माहिती असल्यामुळें त्यांतून पुढील भाग उद्धृत केला आहे :

"इ. स. १९३३ या वर्षी मीं 'अस्पृश्यांचा प्रश्न' हें पुस्तक लिहिलें. चोखामेळा, बंका, कर्ममेळा, सोयराबाई इत्यादिकांचे अभंग वाचून माझें असें मत झालें होतें कीं, या अस्पृष्ट भक्तांना पंढरपूर येथील पाडुरंगाच्या मूर्तीचें दर्शन प्रत्यक्ष होत असलें पाहिजे व हा दर्शनाचा लाभ पुढें पुढें होईनासा झाला असावा. फार प्राचीन काळीं या देवळाची रचना अशी असावी कीं, उंचावर गाभारेवजा एक लहानसें देऊळ असावें, त्याच्या मागें आणि दोन्ही बाजूंना पुष्कळ मोकळी जागा असावी व पुढें तर विस्तृत पटांगण असावें. या सर्व मोकळ्या जागेच्या भोंवतीं कुसूं असून, नदीच्या बाजूला या कुसवाला महाद्वार ठेवलेलें असावें. चोखा इत्यादि अस्पृष्टांना या महाद्वारांतूनच पांडुरंगाचें दर्शन होत असलें पाहिजे. या माझ्या मतावर माझा स्वतःचा परिपूर्ण विश्वास होता. परंतु वीस वर्षांपूर्वी अस्पृश्यता-निवारण हा विषय सध्यांच्यापेक्षां किती तरी अप्रिय होता आणि देवालयप्रवेशाचा मुद्दा तर बहुतेकांना अमान्यच होता. अर्थात् मंदिरप्रवेशाला अनुकूल असलेला हा विषय चांगल्या सुबुद्ध वाचकांनींसुद्धां दुर्लक्षानेंच मारून टाकला...

"१९१७ सालीं मीं अस्पृश्यता-निवारणाचें काम सुरू केलें; आणि 'अखिल हिंदूंचा विठोबा' असें एक देवालय बांधावयाचा प्रयत्न करून पाहिला. तो यत्न अर्थातच फसला. आणि मीं मनाशीं असा निश्चय केला कीं, आपल्या अस्पृष्ट बांधवांना जोंपर्यंत पंढरपुरास श्रीपांडुरंगाचें दर्शन घेतां येत नाहीं, तोंपर्यंत आपण विठ्ठलाच्या दर्शनानें सुख स्वतःला नाकारीत राहावें. तो निश्चय परवांपर्यंत मीं पाळलेला होता. आतां पांडुरंगाचें देऊळ सर्वांना मोकळें झालें आहे आणि म्हणून मी १९५१ च्या जून महिन्याच्या आरंभीं व्याख्यानासाठीं पंढरपूरला गेलों. श्रीपांडुरंगाचें दर्शन मीं अत्यंत भावनाकुल मनानें घेतलें...पांडुरंगाच्या देवालयाचे सर्व भाग जिज्ञासा आणि भक्ति यांनीं भरलेल्या मनानें मीं पाहिले. पाहतां-पाहतां, मुख्य सभामंडपांतून महाद्वाराकडे जाऊं लागलों. जातांना महाद्वाराच्या अलीकडेच कांहीं अंतरावर, देवळाच्या गाभाऱ्यासारखा एक भाग लागतो. बारकाईनें पाहिल्यावर पूर्वी हा गाभाराच असला पाहिजे, असें माझें मत झालें. आंतली व बाहेरची बाजू नीट पाहिल्यावर, माझ्या मनांत एक निराळाच विकल्प आला आणि त्या विकल्पानें चोखोबा इत्यादि अस्पृष्टांना पांडुरंगाच्या मूर्तीचें दर्शन प्रत्यक्षच होत असलें पाहिजे, हें माझें मत अधिकच दृढ झालें. सध्यां या इमारतीवर विटांचें कांहीं बांधकाम केलेलें दिसतें; पण मूळ इमारतीचा आणि त्याचा कसलाहि संबंध नसला पाहिजे, हें कोणालाहि सहज पटण्यासारखें आहे. हिच्या आंत (पूर्वी) कोणाची मूर्ति उभी होती ? हा प्रश्न मनांत आल्याबरोबर एकच उत्तर सुचतें कीं, श्रीपांडुरंगाची मूर्तीच या ठिकाणीं पहिल्यानें उभी असली पाहिजे. या लहानशा देवळांतच पांडुरंगाची मूर्ति असल्यामुळें महाद्वारांतूनच चोखामेळा इत्यादि अस्पृश्य भक्तांना विठोबाचें दर्शन प्रत्यक्ष घडत असलें पाहिजे. सध्यां या देवळाच्या बरोबर मध्यावर पादुका आहेत आणि त्या अमक्या देवाच्या किंवा संताच्या या नांवानें प्रसिद्ध नाहींत. या गाभाऱ्यांतील मूर्ति





हालवून सध्यांच्या गाभाऱ्यांत स्थापन केली तेव्हां त्या ठिकाणीं या पादुकांची स्थापना केलेली असावी.

"माझी कल्पना अशी होती कीं, विठ्ठलापुढें पुंडलीक उभा असेल. पुंडलीक केवळ आपल्या आईबापांचा भक्त होता आणि देव पाठीपागून आले होते, म्हणून त्यानें त्यांना तेथल्या तेथें उभें केलें. अर्थात् पुंडलीकाचें देऊळ विठ्ठलाकडे पाठमोरें कां हें यावरून चांगलें ध्यानांत येतें. शिवाय तेथें पुंडलिकाची मूर्ति नाहीं, शिवाचें लिंग आहे. समाधीवर महादेवाचें लिंग बसविण्याची चालहि आहे. पूर्वी केव्हां तरी पुंडलीकाची मूर्तीच या ठिकाणीं उभी होती कीं काय, अशी शंका संतवाङ्मय वाचीत असतांना एखादे वेळीं येते. कांहीं वचनांवरून पुंडलिकाच्या नांवानें लिंग-स्थापना झाली होती असें दिसतें. पण हें पत्करून सुद्धां इतर अनेक वचनांवरून मनांत येणारी मूर्तीच्या अस्तित्वाची कल्पना मावळत नाहीं; परंतु या बाबतींत केवळ अंदाज करण्यापलीकडे माझी मजल जात नाहीं हें सांगितलें पाहिजे. मात्र पांडुरंग-मूर्तीचें स्थलान्तर झालें असावें हा मुद्दा माझ्या मतें नवीन आहे. त्याचा परामर्श चिकित्सक रसिकांनीं घेतला तर बरें होईल."

अणुशक्ति आणि हिंद सरकार

सबंध जगांतील मोठमोठीं राष्ट्रें अणुशक्ति-निर्मितीबाबत संशोधन आणि नियोजन करीत असतां हिंदुस्थाननें स्वस्थ बसणें शक्य नव्हतें. पंडित नेहरूंनीं या संबंधांत पुढाकार घेऊन १९४८ सालीं 'अणुशक्तिविषयक कायदा' हिंदी लोकसभेंत पास करून घेतला. त्याच वेळीं (ऑगस्ट १९४८) 'ॲटॉमिक एनर्जी कमिशन'नांवाची संस्था अस्तित्वांत येऊन हें नियोजनाचें कार्य व्यवस्थितपणें सुरू झालें. या कमिशनच्या कार्याचें स्वरूप विशद करणारा एक लेख प्रसिद्ध भौतिकशास्त्रज्ञ डॉ. एच्. जे. भाभा यांनीं 'टाइम्स ऑफ् इन्डिया' (२१ मार्च) मध्यें लिहिला आहे. 'शास्त्र व राष्ट्र' या नांवाच्या लेखमालेंतील तो शेवटचा लेख होता. या लेखावरून पुढील मजकूर तयार केला आहे.

या कमिशननें हिंदी भूप्रदेशाची पद्धतशीर पाहाणी करून युरेनियममिश्र धातू कोठें मिळूं शकतात त्याचें संशोधन केलें आहे. लो-ग्रेड मिश्र धातूंचे सांठे सांपडले असून त्यांत युरेनियमचा अंश किमान प्रमाणापेक्षां थोडा जास्त आहे. कमिशनच्या रासायनिक प्रयोगशाळांमध्यें बिहारमधील ताम्रमिश्र धातूंतून व म्हैसूरमधील सुवर्णमिश्र धातूंतून युरेनियमूचा अंश सुटा करण्याच्या प्रक्रिया शोधून काढण्याचें काम चालू आहे. या प्रक्रिया संपूर्ण सिद्ध झाल्यावर हिंदी राष्ट्र युरेनियमूच्या बाबतींत परावलंबी राहणार नाहीं.

अणुशक्तीच्या कामीं रिॲक्टर नामक यंत्रा-साठीं कांहीं 'मॉडरेटर' पदार्थांची जरूर असते-असे पदार्थ हेवी वॉटर, ग्राफाइट आणि बेरिलियम् हे आहेत. यांपैकीं बेरिलिअमूच्या विविध संयोगितां-चा सर्वांत मोठा सांठा ब्राझिल आणि हिंदुस्थान या देशांत आहे. सध्यांच्या रिॲक्टरमध्यें पहिले दोन पदार्थ वापरले जातात. पण कमिशननें आपल्या-कडील बेरिलिअमूचा उपयोगहि या रिॲक्टरमध्यें कसा करतां येईल या संबंधांत प्रयोग चालविले आहेत.

सदरहू कमिशनचें कार्य विविध आहे: (१) अणुशक्तियुक्त कच्चा माल कोठें आहे त्याची पहाणी करणें, (२) त्यांतून औद्योगिक प्रमाणांत धातुनिर्मिति होईल अशी खटपट करणें, (३) प्रयोगांसाठीं ५ वर्षांच्या काळांत रिॲक्टर यंत्राची उभारणी करणें आणि (४) कमिशनच्या स्वतःच्या प्रयोगशाळांत व विद्यापीठांच्या प्रयोग-शाळांत यासंबंधींचें मौलिक संशोधन चालू करण्याची खटपट करणें. कमिशननें 'जिऑलॉ-जिकल सर्व्हे ऑफ इन्डिया' या सरकारी खात्याच्या साह्यानें पहिली पाहणी केली आहे. त्रावणकोर-कोचीन राज्यांत आलवे येथें हिंद सरकार व राज्यसरकार यांच्या संयुक्त खर्चानें एक फॅक्टरी सुरू झाली असून 'रेअर अर्थ मटेरिअल' म्हणजे ('दुर्मिळ धातुमिश्र माती') गाळण्याचें कार्य तेथें सुरू होईल. तेथें प्रथम मोनाझाइट नामक मिश्रधातु गाळून त्यांतून कांहीं दुर्मिळ धातू निर्माण होतील. उदाहरणार्थ, त्यांतून निघणारें सेरिअम् नामक द्रव्य जेट् इंजिनांच्या निर्मितीला लागणाऱ्या धातूंत मिसळलें तेंजा,

म्हणून या द्रव्याचें लष्करी दृष्टीनें (strategic) महत्त्व आहे. मोनाझाइट्मधून हे 'रेअर अर्थ' धातू काढून घेतल्यावर उरणाऱ्या गाळांतून थोरिअम् आणि युरेनिअम् सुटे करण्यासाठीं दुसरा एक कारखाना कमिशनच्या स्वतःच्या मालकीचा उभारला जाणार आहे. त्यांत तयार होणाऱ्या थोरिअम् धातूचा कांहीं भाग गॅस मॅन्टल तयार करण्यासाठीं देण्यांत येईल व व बाकीचा सांठवून ठेवला जाईल. या थोरिअम्च्या निर्मितींतूनच युरेनिअम् हें आनुषंगिक घटक म्हणून निर्माण होतें.

मौलिक अणुसंशोधनासाठीं मात्र अजस्र ॲक्सेलरेटर यंत्रें उभारणें हिंदुस्थानला शक्य नसल्यामुळें सूर्यापासून येणाऱ्या विश्व-(Cosmic)-किरणांचा उपयोग करण्याचे प्रयोग आपल्याकडे चालू आहेत. हे किरण विषुववृत्तावरच तेवढे फार मोठ्या शक्तीसह उपलब्ध होतात. यामुळें हिंदुस्थानची भौगोलिक स्थिति विश्वकिरणासाठीं एक प्रकारें आदर्श होय. कमिशननें याच मार्गानें अणुविषयक संशोधन करावयाचें ठरविलें आहे. 'टाटा इन्स्टिटयूट ऑफ फन्डामेन्टल रिसर्च' ह्या संस्थेंत या तऱ्हेचें काम मुख्यत्वें चालतें. त्या संस्थेला मुख्य मदत हिंदी सरकारतर्फेंच मिळते. याच तऱ्हेनें हिंदी सरकार बंगलोरच्या 'इंडियन इन्स्टिटयूट ऑफ सायन्स्' या संस्थेलाहि मदत करीत असतें. तसेंच कलकत्त्याची 'न्यूक्लिअर फिजिक्स संस्था' व 'बोस रिसर्च संस्था', दिल्ली व अलीगडचीं विद्यापीठें, अहमदाबादची 'फिजिकल रिसर्च लॅबोरेटरी'—या संस्थांनाहि कमिशनकडून अणुविषयक मौलिक संशोधनार्थ मदत मिळत असते.

संभव असा आहे कीं, आपल्याकडे कोळसा कमी दर्जाचा मिळत असल्यामुळें व तैलनिर्मिति जवळ जवळ होतच नसल्यामुळें यापुढें दोन दशकांच्या आगेमागें अणुजन्य शक्तीचा औद्योगिक उत्पादनासाठीं उपयोग करणें भारतांत क्रमप्राप्त होईल.

आंधळ्यांना दृष्टि देणाऱ्याचें पुण्यस्मरण

लुई ब्रेल यांची शंभरावी पुण्यतिथि १९५२ सालीं फ्रान्समध्यें, त्यांच्या मातृभूमींत, साजरी होत आहे. उठावदार बिंदूंच्या साहाय्यानें वाचन-लेखन करण्याची पद्धति शोधून काढून, मसियॉं ब्रेल यांनीं अंधांवर मोठे उपकार करून ठेवले आहेत. ब्रेल यांच्या पद्धतीमुळेंच अंधांना जगांतील थोर ग्रंथांतील ज्ञानानें दूरवरच्या मर्यादा गांठणें शक्य झालें आहे. ब्रेल् पद्धतीनें वाचन करणें व आपल्या टिपणी काढणें शक्य झाल्यामुळेंच, अंध विद्यार्थ्यांना विद्यापीठाच्या क्षेत्रांत जाणें शक्य झालें.

हिंदुस्थानांत आंधळ्यांची एकंदर संख्या वीस लाख असून ही संख्या एकंदर जगांतील आंधळ्यांच्या संख्येच्या एक पंचमांश आहे. ईजिप्त जर वगळला तर बाकी सर्व देशांपेक्षां हिंदुस्थानांत अंधांच्या संख्येचें प्रमाण जास्त आहे. एक लाखामागें अमेरिका व इंग्लंडमध्यें १७५, ऑस्ट्रियांत ६६, बल्गेरिआ व इटली यांत ५७, जर्मनींत ६० असें प्रमाण पडतें; हिंदुस्थानांत एक लाखामागें ५०० आंधळे इतकें मोठें प्रमाण आहे ! हिंदुस्थानांतील आंधळ्यांपैकीं शेंकडा ३० आंधळ्यांचे डोळे वयाच्या २१ व्या वर्षाच्या आंत गेलेले आढळून आले; वयाच्या ५ व्या वर्षामध्येंच, ह्यांतहि बहुतेकांना अंधत्व आलें. इंग्लंडमध्यें असलेल्या अंधांपैकीं शेंकडा ५० ना अंधत्व वयाच्या ४९ व्या वर्षानंतर आलेलें दिसून येतें. हिंदुस्थानांतील वीस लक्ष आंधळ्यांपैकीं केवळ १२१२ आंधळ्या मुलांमुलींकरितांच शाळांच्या सोयी असून अशा शाळा हिंदुस्थानांत ३२ आहेत ! हिंदुस्थानांतील निरनिराळ्या राज्यांतून अंधांची काळजी घेणाऱ्या संस्था एकंदर ७९ असून त्यांपैकीं मुंबई राज्यांत २२ आहेत; त्यांपैकींहि खुद्द मुंबईला ११ आहेत. पुण्याला (कोरेगांव पार्क येथें) 'अंधशाळा उद्योग व वसतिगृह' ही संस्था गेल्या १६ वर्षांपासून चालत असून तींत सध्या ५० अंधांचें पोषण होत आहे.

अमेरिकेंत अंधांसाठीं 'बोलके ग्रंथ' म्हणजे ध्वनिमुद्रिका तयार झाल्या आहेत. कथा, नाटक, काव्य, चरित्र, प्रवासवर्णन, कला, विज्ञान, विनोद, साहस, कथा आणि बायबल अशा विविध वाङ्मयप्रकारांतील १५०० विषयांतून हव्या त्या विषयावरील वाचनीय साहित्याच्या ध्वनिमुद्रिका मिळूं शकतात.





अनुक्रमणिका



